JUSTIÇA, TEORIA CRÍTICA E DEMOCRACIA

Denílson Luís Werle
Diana Piroli
Eduardo de Borba
Jorge Armindo Sell
Nunzio Ali
Raquel Bavaresco Cipriani Xavier
(Org.)

*Nefip*online

Página intencionalmente deixada em branco

Justiça, Teoria Crítica e Democracia

Página intencionalmente deixada em branco

Justiça, Teoria Crítica e Democracia

Denílson Luís Werle
Diana Piroli
Eduardo de Borba
Jorge Armindo Sell
Nunzio Ali
Raquel Bavaresco Cipriani Xavier
(Organizadores)

*Nefip*online
Florianópolis
2017

NEFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política
Coordenador: Aylton Barbieri Durão
Vice-coordenador: Delamar J. Volpato Dutra
Campus Universitário – Trindade – Florianópolis
Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia – UFSC
CEP: 88040-900
http://www.nefipo.ufsc.br/
Projeto gráfico: Diana Piroli, Raquel B. Cipriani Xavier e Eduardo de Borba
Capa: Eduardo de Borba
Foto: Alessandro Pinzani
Diagramação: Diana Piroli, Raquel B. Cipriani Xavier e Eduardo de Borba

J96

Justiça, Teoria Crítica e Democracia /
Organizadores, Denílson Luís Werle...[et al.]. -
Florianópolis : Nefiponline/UFSC, 2017.
441 p. : grafs., tabs.

Inclui bibliografia.

1. Justiça - Aspectos morais e éticos. 2.
Democracia - Filosofia I. Werle, Denílson Luís. II.
Título.

CDU: 17

ISBN 978-85-99608-18-0

Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

Licença de uso Creative Commons:
(http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt)

Sumário

Apresentação 9

Os sentidos da justiça em Habermas e seu fundamento na deliberação 12

Alcione Roberto Roani

Educação, justiça social e políticas de reconhecimento: o programa Bolsa Família 31

Carline Schröder Arend

Notas sobre humilhação institucional: Rawls, Margalit e Nussbaum 52

Diana Piroli

Tolerar é ofender? A tolerância como reconhecimento e emancipação a partir do pensamento político de Rainer Forst .. 82

Edegar Fronza Junior

Como conciliar a razão pública e os valores religiosos? Uma resposta pragmática para a questão 106

Evânia E. Reich

Fragilidades estruturais da democracia constitucional: entre crises capitalistas e ajustes burocráticos 121

Ivan Rodrigues

Justiça social e conflitos sociais: O debate Fraser & Honneth 149

Jorge Armindo Sell

Juridicidade, judicialização e justicialização: entre o direito positivo e a justiça 174

Jovino Pizzi

Justificação pública e tolerância entre doutrinas abrangentes e razoáveis: A religião na esfera pública em Rawls.....201

Julio Tomé

Igualdade e respeito deliberativo 232

Lucas Petroni

O comunitarismo e a educação: algumas considerações . 262

Marcos Rohling

A contraposição entre justiça distributiva e justiça procedimental: um aparente dilema democrático 282

Nunzio Alì

Constitucionalismo e obrigação política de uma perspectiva intergeracional.....312

Pedro Marques Neto

Eticidade, sofrimento e trabalho: repensando a teoria da alienação a partir da luta por reconhecimento..... 336

Ricardo Rojas Fabres

Três modelos de democracia republicana 353

Ricardo Silva

Esfera pública e cultura política: hipóteses de investigação sobre as novas mobilizações sociais no Brasil..... 386

Rúrion Melo

Notas para uma teoria crítica da justiça 400

Denilson Luis Werle

Reflexões sobre o papel e o lugar da inveja na estrutura da teoria da justiça como equidade..... 424

Raquel B. Cipriani Xavier

Apresentação

Os acontecimentos mais recentes, tanto no Brasil quanto em outros países, fizeram surgir constelações políticas novas (em alguns casos, nem tão novas assim) e inquietantes, que colocam a urgência de pensar as relações entre justiça e democracia. A discussão dessa relação já tem sido bem recorrente e intensa no debate público das sociedades democráticas, abrangendo um amplo leque de questões políticas, jurídicas e sociais. Os textos reunidos nesse volume, originalmente apresentados e discutidos no I Colóquio "Justiça e Democracia" realizado nos dias 16, 17 e 18 de novembro de 2016, promovido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Núcleo de Ética e Filosofia Política (Néfipo) da UFSC, visam oferecer um conjunto de contribuições para entender com mais acuidade analítica e sensibilidade sociológica as diversas dimensões da relação entre justiça e democracia, que não são possíveis de serem contempladas em um único enfoque disciplinar. O objetivo do livro é reunir contribuições de diferentes áreas para os debates atuais, presentes tanto no âmbito acadêmico quanto na esfera pública mais ampla, sobre os fundamentos morais e a dinâmica da democracia brasileira, suas práticas culturais e a legitimidade de seus arranjos institucionais, as reformas estruturais e os debates sobre corrupção no sistema político, os conflitos sociais e os movimentos de luta política, as questões de justiça social e as práticas de tolerância/intolerância. Sem a pretensão de ser exaustiva, a proposta do livro é estimular um debate aberto e interdisciplinar no âmbito das ciências humanas sobre as questões mais importantes da relação entre justiça e democracia, tendo como horizonte a ideia de apontar diferentes caminhos para uma teoria crítica das sociedades democráticas contemporâneas, capaz de identificar os potenciais de emancipação, parcialmente inscritos nas estruturas de personalidade, práticas sociais e instituições político-jurídicas, e os principais obstáculos que impedem sua efetivação.

Reunidos em quatro eixos temáticos – crítica social, democracia, justiça e eticidade democrática – os trabalhos reunidos neste livro são o resultado, em si, do potencial discursivo e polêmico inscrito na própria

razão prática intersubjetiva. Foram três intensos dias de críticas, debates e aprimoramentos mediados pelo uso reflexivo da razão; três dias em que diferentes perspectivas de pesquisa social, dispostos em diferentes campos e áreas do saber, encontraram um espaço para uma troca de argumentos democrática. Se é possível encontrar no livro trabalhos ora mais conceituais, ora mais práticos, essa separação estanque foi colocada à prova durante a realização do Colóquio. Seu foco interdisciplinar colocou desafios práticos àqueles que debatiam conceitos, enquanto chamava atenção aos fundamentos teóricos daqueles que discutiam práticas e casos sociais.

Essa orientação interdisciplinar não atende a um modismo que pode ser identificado em algumas práticas de pesquisa acadêmica. Ele é fruto de uma necessidade real que se impõe às pesquisadoras e pesquisadores na atualidade: sob o *fato do pluralismo* das sociedades modernas, é inescapável que as investigações sobre justiça, direito e democracia estejam orientadas pelos problemas identificados em diagnósticos do social. Abordando os mais diferentes temas da sociedade, o colóquio possibilitou um espaço para pensarmos os pontos de contato entre as diferentes áreas das ciências humanas, identificando problemas comuns e projetos de pesquisa que possam encaminhar soluções integradas para essas questões. Com a publicação desse livro, nossa aposta é que colocar as relações entre justiça e democracia sob essas diferentes perspectivas pode significar um progresso na inteligibilidade da ordem dos processos, acontecimentos e fatos, que pode ser o início de uma transformação decisiva no plano da ação.

Os organizadores

Página intencionalmente deixada em branco

Os sentidos da justiça em Habermas e seu fundamento na deliberação

Alcione Roberto Roani[1]

I- O *locus* da justiça

Para elucidar o sentido da justiça enfatizado por Habermas é necessário resgatar o diálogo que ele estabelece com Rawls e Dworkin e, consequentemente, na proposta apresentada ao impasse instaurado. Por isso é necessário reconstruir esta base a fim de melhor evidenciar os aspectos salientados nas concepções de justiça. Segundo Habermas é preciso considerar que (i) "servindo-me do conceito de direito desenvolvido por Rawls, eu gostaria de mostrar, a seguir, as dificuldades complementares de um discurso filosófico sobre a justiça, desenvolvido num nível puramente normativo".[2] Já em relação a Dworkin afirma que ele não se limita a atribuir à teoria o peso da fundamentação de princípios abstratos e flutuantes de justiça; impõe-lhe também a tarefa de uma fundamentação desses princípios. Em função disso, no lugar da moral, que atribui a precedência deontológica ao correto frente ao que é bom, Dworkin deseja (ii) "colocar uma ética liberal suficientemente formal, que seja compatível com o provável dissenso sobre as orientações vitais preferidas, mantendo, porém, um razoável grau de sustentabilidade para formar um complexo motivacional para princípios liberais abstratos."[3]

Habermas pretende justamente superar esta dicotomia entre justiça e o seu sentido de solidariedade e mostrar que é possível uma solidariedade na medida em que nas sociedades complexas o direito pode, por um lado, gerar uma base de motivação e, ao mesmo tempo, ser suficientemente flexível para preservar as liberdades subjetivas de ação dos indivíduos. Outro ponto importante é o de que o direito possui uma estrutura suficientemente capaz de permitir que a autolegislação empreendida pelos próprios cidadãos possa avaliar racionalmente os

[1] Doutorando em Ética e Filosofia Política pela UFSC e Professor de Filosofia na UFFS

[2] HABERMAS, 1997, p. 66.

[3] HABERMAS, 1997, p. 91.

valores éticos norteadores tanto dos indivíduos como das coletividades. Pois:

> [...] a integração social, que se realiza através de normas, valores e entendimento, só passa a ser inteiramente tarefa dos que agem comunicativamente na medida em que normas e valores forem diluídos comunicativamente e expostos ao jogo livre de argumentos mobilizadores.[4]

Habermas em *Direito e Democracia* compara a ausência de qualquer perspectiva normativa no direito desenvolvido pela teoria sistêmica da sociologia do direito de Luhmann, por exemplo, com as concepções liberais de justiça de Rawls e Dworkin (que pretendem investigar o ponto de vista normativo da justiça deixando de lado a base social do direito). O liberalismo de Rawls enfoca a justiça no âmbito do direito, porém não aborda o direito como um sistema social e, portanto, mantém uma tensão externa com os demais sistemas especialmente com o mercado e a política. Como enfatiza Habermas:

> [...] mesmo assim, ele não consegue esclarecer a relação entre direito positivo e justiça política. Rawls concentra-se em questões da legitimidade do direito, sem tematizar a forma do direito enquanto tal, e com isso, a dimensão institucional do direito. O que é específico na validade do direito, a tensão entre facticidade e validade inerente ao próprio direito, não entra em seu campo de visão. Por isso também, a dimensão externa entre a pretensão de legitimidade do direito e a da facticidade social é captada de modo reduzido[5].

Por sua vez Dworkin tenta, com seu enfoque hermenêutico dos princípios liberais (justiça substancialista), resolver o problema da neutralidade do Estado de direito que surge da teoria da justiça de Rawls. Contudo, uma preocupação liberal pelas concepções do bem não é capaz de convencer os comunitaristas, por exemplo, que continuam insistindo em que a política deve exigir mais que do somente a solidariedade com os valores políticos da comunidade. A prioridade do justo sobre o bom

[4] HABERMAS, 1997, pp. 58.
[5] HABERMAS, 1997, pp. 92-93.

constitui igualmente o ponto central de controvérsia entre os *comunitaristas* e os *liberais*. A ética do discurso assume uma posição intermédia, na medida em que:

> […] partilha com os *liberais* da compreensão deontológica de liberdade, moralidade e direito decorrente da tradição kantiana, e com os *comunitaristas* da compreensão intersubjetivista da individualização enquanto produto da socialização decorrente da tradição hegeliana[6].

Habermas afirma que uma concepção da justiça tem de levar em consideração o material mais denso formado pelas instituições da sociedade complexa e não somente a possibilidade de uma eticidade preocupada com a reparação judicial, dado que essa tarefa complexa implica um investimento empírico que exige muito mais do que uma simples apropriação histórica de contextos político-culturais. E para isso é necessário que "as análises sociológicas do direito tem de unir a intervenção externa com uma reconstrução que inicia internamente; a partir daí, o engate da teoria normativa na realidade não precisa mais passar, sem mediação, por sobre a consciência política de um público de cidadãos"[7].

Em *A inclusão do outro* no capítulo intitulado "Reconciliação mediante o uso público da razão" Habermas se concentra em três aspectos da construção da teoria da justiça como equidade de Rawls, a saber:

a - considera o desenho da posição original, comparando-a com o modelo discursivo de procedimento. Habermas questiona o modelo procedimental de Rawls no que tange a suposta aceitação do ponto de vista do egoísmo racional em uma argumentação (dicotomia entre princípios mais vantajosos pra si na futura sociedade ignorando as condições reais dessa sociedade). Segundo Habermas "pela limitação da informação, **(v. i.)** Rawls fixa as partes da posição original numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação"[8]. Já a ética do discurso, ao contrário, vê o ponto de vista moral como encarnado no procedimento de uma argumentação levada a efeito intersubjetivamente,

[6]HABERMAS, 1991, p. 196, itálico nosso.
[7]HABERMAS, 1997, p. 93.
[8]HABERMAS, 2004, p. 75.

motivo pelo qual os participantes traçam perspectivas a partir das interpretações. O procedimento discursivo imaginado por Habermas pretende acima de tudo estabelecer as condições para a argumentação dos próprios afetados, porém não pressupõe de antemão as condições às quais eles têm que se submeter para chegar a princípios morais ou jurídicos. Uma vez que "sob os pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, preocupado em inserir e conduzir entre participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva – e com isso a autocompreensão e compreensão de mundo – de todos os outros"[9]. A partir desta perspectiva constrói-se uma base e a partir dela todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma maneira discutível a base de sua *práxis*.

b- investiga o problema da estabilidade de uma concepção política da justiça com base no equilíbrio reflexivo ou no consenso por superposição na qual sugere que Rawls deveria "diferenciar de forma mais exata entre aceitabilidade e aceitação"[10]. Habermas conclui que se é correta a sua compreensão de Rawls, no entanto, ele não pretende "distinguir dessa maneira as questões sobre a fundamentação e sobre a estabilidade. A medida que chama de "política" sua concepção de justiça, parece ter muito mais a intenção de afastar a diferenciação entre aceitabilidade fundamentada e aceitação factual"[11].

c- analisa a relação entre a autonomia dos sujeitos privados em contraposição à autonomia dos cidadãos e conclui que a forma em que se imaginou o procedimento e a solução dos problemas de estabilidade em uma sociedade democrática implica a desvalorização do papel do cidadão e o privilégio dos direitos subjetivos enquanto liberdades básicas. Dado que "os cidadãos são politicamente autônomos tão-somente quando podem compreender-se em conjunto como autores das leis as quais se submetem como destinatários"[12]. A relação dialética entre autonomia privada e pública só se torna clara por meio da possibilidade de institucionalização dos *status* de um cidadão forjado pelos pressupostos da comunicação e pelos processos de uma formação discursiva da opinião e da vontade, em que o uso público da razão se manifeste.

---

[9]HABERMAS, 2004, pp. 75-76.
[10]HABERMAS, 2004, p.81.
[11] HABERMAS, 2004, p. 80.
[12]HABERMAS, 2004, pp. 90-91.

A respeito da dificuldade do discurso filosófico acerca da justiça Habermas salienta que "para uma teoria filosófica da justiça, essa questão não se coloca sob pontos de vista pragmáticos, pois ela reflete sobre as condições culturais e políticas do pluralismo de convicções axiológicas, sob as quais a teoria da justiça deveria encontrar ressonância no atual público de cidadãos"[13]. Além disso, não se trata do problema da aplicação de uma teoria considerada como válida, mas de saber como o conceito teórico-normativo pode ser situado no contexto de uma cultura política e de uma esfera pública existente, a fim de encontrar factualmente o assentimento de cidadãos dispostos ao entendimento.

A partir destas considerações é possível projetar o seguinte quadro acerca das bases para a concepção de justiça.

Bases para a concepção de justiça[14]		
	Modelo	Enfoque
Rawls	Liberalismo	a) institui um procedimentalismo "puro"; b) há a intenção de não impor, ao menos previamente, critérios e elementos substantivos que sejam decisivos para o resultado final da deliberação sobre a justiça.
Dworkin	Igualitarismo	a) substituiu o procedimentalismo de Rawls por uma teoria substancialista da justiça (igualitarismo liberal); b) pressupõe uma comunidade liberal formada por cidadãos acostumados a sustentar concepções éticas liberais; c) a atividade principal não é a de se empenhar na luta pelo reconhecimento de sua própria identidade, mas na defesa dos valores políticos compartilhados em comum.
Habermas	Deliberativo	a) afirma que uma concepção da justiça tem que levar em consideração o material mais denso formado pelas instituições da sociedade complexa; b) uma concepção de justiça não pode preocupar-se apenas com a reparação.

[13] HABERMAS, 1997, p. 85.
[14] Cf. HABERMAS, 1997, pp. 86-94.

II- O *logos* da justiça procedural

"A ideia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana".[15] A busca pelos elementos que caracterizam uma sociedade justa é o objeto de investigação neste texto e, para isso, adotar-se-á como estratégia um conceito de justiça não fechado semanticamente para poder identificar as condições pragmáticas que tornam viável a ideia de justiça. A preocupação reside em buscar a essência da justiça a partir do exercício de compreensão dos contextos que definem seus usos e no poder do discurso de gerar novas formas de justiça (via procedimento). O ponto de partida para esta tarefa reside na análise comparada com outras concepções de justiça como a de Rawls e Dworkin realizadas no item anterior.

Habermas, na teoria do discurso, procura superar o *deficit* assinalado anteriormente (em relação a Rawls e Dworkin) e acena que a justiça deve ser fundamentada a partir de um ponto de vista racional para combater as imagens de mundo e as premissas metafísicas. Ao realçar a importância do justo sobre o bom vislumbra deixar claro que pretende encontrar normas dignas de reconhecimento[16] dado que "a diferenciação deontológica entre o Justo e o Bom está em correspondência com a distinção entre os juízos normativos acerca do que devemos fazer e os juízos valorativos sobre algo no mundo que seja melhor ou pior para nós"[17]. A prova disto é que Habermas não pretende 'fornecer' uma teoria moral conteudística capaz de reparar as patologias; ao contrário, pretende consolidar as bases de uma teoria moral procedimental (que seja capaz de fornecer as melhores opções de escolha diante das circunstâncias).[18] Seria possível uma ideia de justiça na medida em que as sociedades

---

[15]HABERMAS, 1997, p.159.

[16] "[...] na medida em que só admite normas que contem com o interesse comum de todos. Só este privilégio universalista do *igualmente bom para todos* sublinha o ponto de vista moral no momento da fundamentação de normas". HABERMAS, 1991, p. 171.

[17] HABERMAS, 1991, p. 164.

[18] Segundo Habermas (2004b, p. 295) "[...] a interpretação da "justiça" reinante a cada vez determina a perspectiva a partir da qual se avaliará a cada vez os modos de ações, indagando se "são igualmente boas para todos". Pois só então tais práticas merecem o reconhecimento geral e podem assumir um caráter obrigatório para os destinatários. Com base em tal compreensão de fundo, os conflitos entre "partes" opostas podem ser eliminados mediante razões que convençam ambos os lados, ou seja, podem ser eliminados "imparcialmente", no sentido literal do termo".

contemporâneas multiplicam características como pluralidade, multiculturalismo e complexidade? Eis o desafio posto a qualquer concepção de justiça.

A busca por conceitos imparciais e com potencial de assegurar aquilo que é bom para todos é o objetivo desejado de uma concepção de justiça. No entanto, este denominador comum para a justiça não pode apoiar-se nas questões de interesse (como consenso substancial sobre valores), mas na ideia de justiça subjacente e que transcende os limites das cosmovisões particulares uma vez que

> […] esse sentido amplo de acordo mútuo contempla convenções que se afirmam ora pela livre expressão da vontade dos parceiros de negociação ou contrato (expressão que também pode ser voluntariamente pressuposto), ora segundo regras livre mente aceitas para se chegar a acertos (regras reconhecidas como legítimas ou então como justas e honestas); e ele contempla também formações de consenso e resoluções fundamentadas que se apoiam sobre o reconhecimento racionalmente motivado de fatos, normas, valores, e respectivas pretensões de validação, bem como de procedimento de formação discursiva da opinião e da vontade (inclusive decisões sustentadas em argumentação).[19]

Apesar de não elaborar um tratado específico sobre a justiça Habermas a transforma no tema fundamental quando ressalta que "a imparcialidade do juízo depende essencialmente do fato das necessidades e interesses em conflito de todos os participantes poderem ser contemplados de um ponto de vista dos próprios intervenientes".[20] Neste sentido, é a ideia de justiça que regula, por um lado, a liberdade e, por outro, a possibilidade de participação na argumentação sob a condição da imparcialidade (sem coerção externa).[21] Há um papel importante do discurso racional no que concerne a formação do ponto

[19]HABERMAS, 2004, p. 314.

[20] HABERMAS, 1991, p. 150.

[21]Segundo Adela Cortina (1989, p. 534) as teorias da justiça de cunho contratualista nas quais os indivíduos perseguem seus interesses de forma egoísta diferem da concepção habermasiana que pretende buscar a norma justa de forma discursiva (cooperativa). Um dos motivos pelos quais Habermas não poderia ser considerado um contratualista (cf. BERTEN, 2010).

de vista moral dado que "[...] o discurso racional pode desempenhar o papel de um processo de explicitação do ponto de vista moral em virtude das ascensões idealizantes que todos aqueles que participam seriamente em argumentações tem de fazer factualmente".[22]

O elemento da imparcialidade é atribuído a estrutura procedimental e com isso "a ideia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana".[23] Estas linhas gerais de justiça delineadas por Habermas possuem um duplo objetivo: se por um lado leva em conta a imparcialidade no que tange o procedimento, por outro realça a possibilidade de uma reparação das questões de injustiça. Alcançar o consenso sobre questões controversas é também uma forma de inclusão do outro dado que questões relacionadas à justiça envolvem decisões fundamentadas na aceitabilidade racional. O empreendimento em torno da justiça procura dar ênfase a aspectos procedimentais e estes podem ser sintetizados em quatro questões de ordem não lexicográfica: "ao esclarecimento do processo democrático e do ponto de vista moral, à análise das condições para o discurso e negociação racionais".[24]

Por outro lado, o diálogo com Rawls e Dworkin é salutar devido à necessidade de apontar uma alternativa para a concepção formal de justiça. No entanto, esta árdua tarefa acaba esbarrando na pulverização da concepção de justiça deixada no rastro das diferentes obras. A questão que emerge é: existe uma unidade que permeia estes diferentes sentidos? A referida unidade advém, segundo Habermas, do fato de que "todas as morais se movimentam em torno dos princípios relativos à igualdade de tratamento, à solidariedade e ao bem-estar geral; estas são, todavia, noções fundamentais que se reportam às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade da ação comunicativa"[25].

A noção procedimental de justiça de Habermas considera dois aspectos importantes na determinação do justo: a imparcialidade dos julgamentos morais e a pretensão categórica de validade das normas. Com isso Habermas pretende determinar a primazia do justo sobre o bom uma vez que diferencia aquilo que está vinculado ao valor moral de uma obrigação moral. A justiça é considerada como parte integrante de reivindicações para a imparcialidade dos conteúdos normativos. O

[22]HABERMAS, 1991, p. 152.
[23]HABERMAS, 1997, p. 159.
[24]HABERMAS, 2004, p. 88.
[25] HABERMAS, 1991, p. 20.

intuito é o de demonstrar que à luz das normas é possível decidir o que deve ser feito e no horizonte dos valores[26] se decide qual é o comportamento recomendado, pois "[...] diante de proposições normativas, de modo semelhante ao que ocorre com as proposições assertivas, só podemos assumir uma posição através de um "sim" ou de um "não" — ou nos abster de opinar".[27]

Assim, as normas reconhecidas intersubjetivamente impõem obrigações e os valores fixam relações de preferência (classificam os bens). Na condição de que se a justiça é aquilo que é bom para todos nela está contida uma ideia de bem devido ao fato de que a justiça forma uma identidade em contextos e circunstâncias distintas, mas que envolve o outro para a formação de uma consciência moral que passa também pela autocompreensão (socialização via comunicação). A justiça compreendida dentro do âmbito de um princípio universal tem de se afastar de questões metafísicas e religiosas para manter-se imparcial. Isso se deve ao fato de que a base da justiça reside nos:

> […] pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, preocupado em inserir e conduzir entre os participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva – e com isso a auto-compreensão e compreensão de mundo – de todos os outros; desse cruzamento de perspectivas constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural ("nossa") idealmente ampliada, a partir da qual todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma discutível a base de sua práxis; isso é precisa incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências.[28]

Desta relação emergem dois elementos fundamentais para a justiça: (i) a igualdade de participação no uso público da razão e (ii) a solidariedade ao considerar o outro na argumentação. Além da igualdade

---

[26]Para Habermas há quatro diferentes níveis de diferenciação na relação entre normas e valores, a saber: "As normas se diferenciam dos valores, primeiro por meio de suas relações com diferentes tipos de ação comandada por regras ou direcionadas para objetivos; segundo, pela codificação binária ou gradual de suas pretensões de validade; terceiro, por sua obrigatoriedade absoluta (ou relativa); e quarto, por meio de críticas que devem preencher o conjunto dos sistemas de normas e valores" (HABERMAS, 2004, p. 87).

[27] HABERMAS, 2004, p. 68.

[28] HABERMAS, 2004, p. 68.

e da imparcialidade a ideia de justiça também promove o reconhecimento ao assegurar o direito de assentimento. Por exemplo, o justo não é representado por um conteúdo ou uma virtude, mas identificado com a formação imparcial do juízo que preenche as expectativas de legitimidade e imparcialidade. Essas categorias são possíveis somente se for ultrapassada a linha divisória dos contextos sociais concretos e considerar as condições simétricas dos interesses justificados racionalmente dado que:

> […] uma certificação das normas igualmente boas para todos depende tanto da inclusão de pessoas que são (e, se for o caso, querem permanecer) estranhos umas às outras como de igual consideração de seus interesses. Isso exige justamente a perspectiva cognitiva que os participantes da argumentação devem em todo caso adotar se desejam examinar a aceitabilidade racional dos enunciados em condições aproximativamente ideais.[29]

Dessa forma, democraticamente, via discurso, os indivíduos podem atribuir primazia aquilo que é justo para se chegar ao bem. O procedimento institui as condições para a deliberação justa e esta, por sua vez, poderá conduzir a resultados que expressem decisões com conteúdos justos. No próprio procedimento já estão implícitos valores como igualdade e não coerção, como veremos a seguir.

III- A política deliberativa

As teorias sociológicas chamam a atenção da política deliberativa para o *deficit* existente entre o modelo normativo de democracia e a realidade do processo político nas sociedades modernas marcadas pela luta entre interesses e as disfunções dos sistemas sociais. Habermas qualifica este *deficit* entre norma e realidade de tensão externa entre facticidade e validade, já que a validade resultante das operações discursivas da esfera pública e das instituições governamentais do estado democrático de direito é prejudicada pela facticidade social, que surge por causa do conflito de interesses entre os cidadãos, por um lado, e pela facticidade social dos sistemas funcionais, que executam suas funções sociais, por outro.

---

[29] HABERMAS, 2004b, p. 295.

A função social e integradora do direito é reavaliada a partir das teorias de Parsons e Weber (usados como modelo por Habermas). Habermas substitui a ideia de contrato de Rawls por uma filosofia política com base em uma teoria da sociedade, mais especificamente a substitui por uma concepção de política deliberativa. Na deliberação pública a teoria do discurso estabelece a emancipação social e o direito garante os meios procedimentais de participação democrática. Localiza sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública coletiva. Além disso, cria uma dependência entre justiça e direito, pois a teoria da justiça precisa da função integradora do direito. Enquanto que para Rawls o direito é uma propriedade do indivíduo, para Habermas o direito é o resultado do exercício constante da razão pública, pois "o sentido inclusivo de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para aceitar como membros os cidadãos de qualquer origem"[30].

A função integradora do direito reside no papel atribuído aos sujeitos que, na condição de destinatários da norma de direito devem também poder participar da sua elaboração, que garante sua autonomia e liberdade por meio de iguais direitos de participação e comunicação. A força legitimadora da política deliberativa reside na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública coletiva uma vez que:

> […] a prática da autodeterminação dos cidadãos é institucionalizada como formação informal da opinião na esfera pública política, como participação política no interior e exterior dos partidos, como participação em votações gerais, na consulta e tomada de decisão das corporações parlamentares etc. uma soberania internamente interligada com as liberdades subjetivas entrelaça-se, por seu turno, com o poder politicamente organizado, de modo que o princípio 'todo o poder político parte do povo' vai ser concretizado através dos procedimentos e pressupostos comunicacionais de uma formação institucionalmente diferenciada da opinião e da vontade[31].

[30]HABERMAS, 2004, pp. 134-135.
[31] HABERMAS,1997, p. 173.

A teoria do discurso assume a função de poder estabelecer, de fato, a emancipação social, atribuindo ao direito um novo papel: o de garantir os meios procedimentais de participação democrática na legiferação das leis, garantindo a legitimidade do direito moderno. Como é possível que a solidariedade presente na intersubjetividade da ação comunicativa possa se afirmar na sociedade complexa e se transformar no poder administrativo da política de modo a coordenar a ação social em competição com as outras regulamentações?[32]

Ao resgatar a discussão acerca da relação entre direito e moral Habermas visa elencar os fundamentos de uma proposta de justiça alicerçada no entrelaçamento da moderna concepção de direito com as condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa. O ponto de partida reside em salientar a reflexão proposta por Habermas acerca do direito contemporâneo estampando como pano de fundo as promessas não satisfeitas do direito racional moderno. Habermas procurou corrigir a afirmação de que o entendimento era anterior às questões de deliberação prática e passou a tratar da co-originariedade da política e do direito. Cabe salientar que a deliberação pública é:

> […] um *processo idealizado* que consiste em *procedimentos justos* segundo os quais os atores políticos diversos engajam-se em uma *argumentação racional* com o *propósito de resolver* conflitos políticos com diferentes perspectivas. A deliberação pública envolve uma argumentação racional. Ela funciona como uma instância de justificação, na qual as propostas devem ser defendidas ou criticadas a partir de razões[33].

A ousadia da proposta reside em tentar promover uma convivência simultânea entre: a justificação (na perspectiva do observador formulada em sistema jurídico-constitucional); e a compreensão (que deveria ser resgatada a partir das discussões dos

---

[32] Para responder a esta questão Habermas imagina uma reconstrução sociológica da democracia deliberativa que divide a sociedade em um centro, formado pelas instituições do estado de direito, as quais tomam decisões; e uma periferia, constituída pela esfera pública, em que surge a opinião pública a partir dos problemas oriundos da esfera privada. Em condições extraordinárias pode reverter o fluxo do poder e impor o poder comunicativo sobre as instâncias do estado de direito (DURÃO, 2011).

[33] WERLE, 2008, p. 177.

participantes sobre a aplicação do direito numa sociedade complexa e plural). Dessa forma, o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se entre o que pode ser justificado a partir de princípios e aquilo que só conserva uma validez factual. A unidade no mundo da vida que era basicamente sustentada na relação entre validade e validez factual acaba dissolvendo-se diante desta fragilidade. Mas o efeito maior desta catástrofe reside na *práxis* cotidiana que se dissociou em normas e valores, ou seja, no comportamento da esfera prática que se submete às exigências de uma rigorosa justificação moral e em outro componente, não mais passível de moralização, mas abrangente das orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.

A relação íntima com a teoria da justiça pretende superar o conceito de direito centrado no Estado e, com isso, promover uma verdadeira superação do direito subjetivo além da dicotomia entre as ideais de justiça e de solidariedade expressa principalmente na polêmica entre liberalismo e republicanismo. Enquanto o liberalismo propõe um modelo de reparação judicial dos direitos individuais dos egoístas racionais ameaçados pelo estado, o republicanismo exige uma política de reconhecimento da identidade mediante direitos coletivos. Para Habermas:

> […] a *justiça* tem a ver com as iguais liberdades de indivíduos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a *solidariedade* tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente - e, assim também com a preservação da integridade dessa forma de vida[34].

A teoria do discurso seria capaz de aproximar as duas dimensões, demonstrando que é possível uma solidariedade através da justiça. A tarefa hercúlea reside em transformar as sociedades modernas, pluralistas, multiculturais e complexas, em meio para a viabilização de um procedimentalismo constitucional em torno dos princípios do estado democrático de direito resultante da participação política dos próprios afetados pela entrada em vigor da norma no âmbito do mundo da vida, capaz de gerar uma solidariedade entre estranhos mas, ao mesmo tempo, co-partícipes da mesma esfera.

---

[34] HABERMAS, 1991, p. 71.

A partir deste quadro referencial apontado é possível explicitar a conexão entre os princípios complementares de justiça e solidariedade, derivados das condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa, como fundamento primeiro para uma teoria a justiça. A relação entre justiça e solidariedade insere-se no contexto teórico e prático de uma teoria da ação comunicativa, representando um esforço de repensar a questão da moralidade no interior das sociedades contemporâneas em face complexidade de problemas e situações em que os sistemas jurídico, político e econômico ameaçam colonizar a verdadeira vida social baseada na comunicação (cooperação e solidariedade). O ponto de partida reside na concepção de "dever" inserido nos casos de conflitos de ação. Isso se justifica pelo fato de que os participantes promovem um uso diferente da razão prática e cada um deles corresponde um modo diferente de discurso como o próprio Habermas salienta quando toma como fio condutor os questionamentos de ordem pragmática, ética e moral.

A teoria da comunicação fornece bons elementos para identificar uma unidade existente entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum, uma vez que a identidade do grupo se reproduz através de relações de reconhecimento recíproco que permanecem intactas. Dessa forma, para Habermas o ponto de vista complementar da igualdade de trato individual não é a benevolência, mas a solidariedade. No entanto, a maior dificuldade reside em como proceder para mostrar como justiça e solidariedade são faces de uma mesma moeda que aparecem em discursos reais.

A tese de Habermas é de promover um nexo entre uma configuração pós-convencional de solidariedade, nas linhas gerais de uma ética universal, responsável e solidária (moral de inspiração kantiana com pretensões cognitivistas e universalistas) e a ética discursiva (com uma distinção entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa). Neste sentido, é possível realizar um uso ético da razão prática sem promover ruptura alguma com o grupo social do qual o indivíduo pertence, como salienta o próprio Habermas: a "vida que é boa para mim toca também as formas de vida que nos são comuns. [...]. No entanto, as questões éticas têm uma direção inversa das questões morais: a regulação dos conflitos interpessoais entre as ações, os quais resultam de esferas de interesses contraditórios".[35] Ao herdar os valores do mundo

[35]HABERMAS, 1989, p. 293.

da vida[36] ao invés de questioná-los Habermas pretende demonstrar que a solidariedade refere-se aos indivíduos enquanto membros de uma comunidade e que compartilham entre si de forma intersubjetiva (vínculo da solidariedade com a ética e o agir comunicativo).

Assim a solidariedade só representa um valor moral quando não for algo restrito a um grupo ou a interesses individuais, uma vez que ela se vincula a interesses com caráter universal e com pretensões igualitárias. Segundo Habermas o discurso racional:

> […] é *toda* a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público construído através de obrigações ilocucionárias.[37]

Percebe-se que o *medium lingüístico* constitui a base para que os sujeitos de uma determinada comunidade real de comunicação se estruturem, se afirmem e se reconheçam reciprocamente. Através da dupla estrutura dos atos de fala Habermas entende que a linguagem tem a dupla característica de individualizar e socializar ao mesmo tempo. Na superação da vulnerabilidade proveniente da separação entre moral e eticidade a racionalidade comunicativa representa um procedimento que, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, supõe laços de solidariedade e compromissos de justiça definidos discursivamente e compartilhados por todos. Esse é o grande desafio de uma perspectiva universalista disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura nem desprezar os que clamam por justiça e solidariedade. A solidariedade deve ser entendida como uma condição derivada da justiça, pois "o princípio da ética do discurso proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem de uma vez por todas numa teoria moral determinados conteúdos normativos (por exemplo, determinados princípios de justiça distributiva)"[38].

O cerne da teoria de Habermas reside, portanto, na substituição de uma razão prática (baseada num indivíduo que através de sua

---

[36] "O mundo vivido é, nesse sentido, comunicativamente estruturado" (DUTRA, 2005, p. 81).
[37] HABERMAS, 1997, p. 142.
[38] HABERMAS, 1989, p. 149.

consciência chega à norma), pela razão comunicativa (baseada numa pluralidade de indivíduos que orientando sua ação por procedimentos discursivos chegam à norma). A ideia de justiça é orientada pelo princípio D (determina a participação deliberativa das partes interessadas) e pelo princípio U (que garante que o conteúdo deliberado tenha a adesão de todos os interessados para que a validade seja confirmada). Estes dois pilares da concepção procedural de justiça confirmam que as questões relacionadas a justiça envolvem o uso público da razão. São condições essenciais para a concepção procedural de justiça de Habermas: a) derivar os conteúdos éticos e políticos de uma base interativa centrada na esfera pública da política; b) envolver métodos intersubjetivos; c) pressupor formas democráticas de interação social.

Referências bibliográficas

BENHABIB, S. **Critique, norm, and utopia**. New York: Columbia University Press, 1986.

BERTEN, A. Por que Habermas não é e não pode ser contratualista. **Ensaios Filosóficos,** vol. 1. Abril/2010, p. 06-18.

CENCI, A. V. **Apel versus Habermas:** a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso. Passo Fundo: Editora da UPF, 2011.

CORTINA, A. **História de la ética**. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.

CORTINA, A. **Razón comunicativa y responsabilidad solidária.** Salamanca: Sigueme, 1985.

DURÃO, A. A política deliberativa de Habermas. **Véritas.** Porto Alegre, vol. 56, n. 01. jan./abril 2011, p. 8-29.

DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas:** a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DUTRA, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas:** a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2ed. Florianópolis: UFSC, 2005.

FRANKFURT, H. Alternate possibilites and moral responsability. **The Journal of Philosophy**. Vol. 66, No. 23. Dez. 1969, pp. 829-839.

GUARIGLIA, O. **Moralidad:** ética universalista y sujeito moral**.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1996.

HABERMAS, J. The Language Game of Responsability Agency and the problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? **Philosopnhical Explorations**, vol. 10, Nº 01, March 2007a, pag. 12-50.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, J. **Comentários a Ética do Discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. Para uso pragmático, ético e moral da razão prática. **Estudos Avançados.** (trad. M. Suzuki) São Paulo: vol 13, n 7, set/dez 1989.

HABERMAS, J. **Pensamentos pós-metafísicos**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. The Meaning of Moral Ought. IN: EDELSTEIN, W.; NUNNER-WINKLEER, G. **Morality in Context**. Amesterdam: Elsevier, 2005. Pag. 27-40.

HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. **Lua Nova.** nº.36, p. 39-56, 1995.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes. (**Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Trad. de P. Quintela). Lisboa: Edições 70, 1986.

KETTNER, M. La ética discursiva: la responsabilidad moral por el poder discursivo. **Ideas y Valores**. Bogotá/Colômbia, Nº 122, agosto 2003, pag. 51-77.

LOBOS, R. La responsabilidad moral en la ética del discurso de Jürgen Habermas a luz de la ética kantiana. **Persona e Sociedad.** Vol. XXIV, Nº 3, 2010, pag. 53-73.

MOREIRA, L. (org.). **Com Habermas, contra Habermas***: Direito, Discurso e Democracia*. São Paulo: Landy Editora, 2004.

NOBRE, M.; REPA, L. **Habermas e a reconstrução:** sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas/SP: Papirus, 2012.

PIZZI, J. Ética do discurso: conteúdo moral e responsabilidade solidária. In.: LIMA, C. R.; GÓMEZ, M. N. **Discursos Habermasianos**. Brasília: IBICT, 2012. Pag. 31-45.

ROANI, A. R. Imputabilidade, responsabilidade e agir em conformidade a norma: a formação do caráter e da autonomia na filosofia moral de Kant. In: **VI Colóquio internacional de ética: intencionalidade e responsabilidade moral**, 2014, Santa Maria / RS. Caderno de resumos, 2014. v. 1. p. 14-15.

ROANI, A. R. **Moral e Direito**: Kant versus Hegel. Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2006.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade.** São Paulo: Ática, 1981.

SIEBENEICHLER, F. B. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista brasileira de direito constitucional – RDBC,** Nº 17, jan/jun 2011, pag. 341 – 360.

WERLE, D. **Justiça e Democracia:** ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

Página intencionalmente deixada em branco

Educação, justiça social e políticas de reconhecimento: o programa Bolsa Família

Carline Schröder Arend[1]

Introdução

O presente texto tem como objetivo a averiguação da política social de redistribuição de renda para famílias pobres no Brasil, o Programa Bolsa Família e a relação com as condicionalidades que permitem a continuação do recebimento do benefício, tendo como pano de fundo teórico a teoria do reconhecimento. Com isso, pretende-se demonstrar que a política de reconhecimento de Axel Honneth apresenta um suporte teórico importante que permite entender o reconhecimento como uma forma de solidariedade, seja ela política ou moral. Ao mesmo tempo, busca-se também identificar possíveis "patologias" do Bolsa Família, a medida que os sujeitos podem mover-se por interesses egoístas.

Diante disso, o texto se atém aos aspectos teóricos de Honneth, no sentido de mostrar os dois momentos de seu pensamento: a concepção de reconhecimento em sua primeira obra – *A luta pelo reconhecimento*; o passo seguinte salienta o novo delineamento que aparece em *O direito da liberdade*. Na continuação, este texto expõe o Programa Bolsa Família, realçando principalmente seu caráter voltado ao combate à fome e à preservação da segurança familiar.

Deste modo, deseja-se ressaltar que o Programa Bolsa Família não pode ser considerado apenas como filantropia ou uma comiseração, isto é, um simples assistencialismo, mas de políticas de reconhecimento irrenunciáveis. Em outras palavras, trata-se não apenas de combater a fome e a pobreza, mas de garantir as condições essenciais para a vida e a convivência a qualquer sujeito humano.

[1] Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Federal de Pelotas/UFPel – Bolsista Demanda Social/CAPES

I - Da Luta por reconhecimento ao O direito da liberdade

Honneth[2] aponta o conflito como inerente a qualquer interação intersubjetiva, como uma possibilidade de romper com pressupostos de um individualismo possessivo e monológico. Ele constitui a gramática moral das relações sociais, ou seja, a luta por reconhecimento é a chave do entendimento de como se processa a interação social, especialmente ao que concerne a constituição e a autocompreensão dos indivíduos em sociedade. Através das políticas de reconhecimento, é possível entender as patologias desse individualismo cuja falta de solidariedade se traduz no desrespeito. Daí que o não reconhecimento seja "a fonte emotiva e cognitiva de resistência social tanto a grupos ou coletividades[3]" considerados como invisíveis ou vulneráveis, entre outros qualificativos.

O sentido negativo da justiça é um entrave ao reconhecimento. Por isso, a mudança requer não apenas políticas públicas e/ou sociais, mas também a luta pelo reconhecimento das conflitividades imanentes às relações intersubjetivas. Para Honneth, essa complexa aproximação com o outro, mediante um processo que não é de todo pacífico, implica nada mais do que "fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo[4]". Ou seja, um compartilhar solidário entre sujeitos, cuja solidariedade mútua requer reciprocidade tanto no horizonte moral e político, como também nas garantias de alimentação, de estima social, de afetividade. Através dessa interação, processa-se a mudança do "si mesmo", pois ao entrar em contato com o outro e o reconhecê-lo como tal, ao retornar a si, já não se é mais o mesmo.

Nesse processo, há uma espécie de coautoria entre os sujeitos, pois a intersubjetividade comunicativa promove mudanças tanto em relação ao próprio sujeito como também em relação ao ponto de vista e, inclusive, na compreensão dos fenômenos e fatos. Mais especificamente, a interação não é via de mão única, pois se trata de uma reciprocidade que afeta todos os concernidos e, ao mesmo tempo, se consolida em compromisso para transformar e superar as patologias que geram lacunas de solidariedade.

Na sua conformação teórica, o reconhecimento recíproco, imbricado no próprio conflito do reconhecimento do outro, manifesta-

---

[2] HONNETH, 2013

[3] HONNETH, 2003, p. 227.

[4] Idem, 2003, p. 69.

se em três esferas sociais: nas relações afetivas ou no amor (família, amizade), nas relações jurídicas ou de direito (estado) e na estima social ou na solidariedade (sociedade). Na primeira esfera, o reconhecimento recíproco ocorre entre a pessoa de referência e a criança o que possibilita o desenvolvimento da autoconfiança. Já, na segunda, ou na esfera do direito, esse reconhecimento ocorre quando o sujeito sai de seu contexto particular e ingressa em um contexto social ou universal, ou seja, os sujeitos se reconhecem portadores de posse, percebem-se como proprietários e, principalmente, enquanto portadores de igualdade, possuindo, portanto, direitos iguais perante a sociedade. Na terceira esfera, a da estima social, as relações que ocorrem mediadas pela solidariedade, além de possibilitarem um respeito universal, possibilitam alguém se perceber como ser possuidor de suas particularidades a serem socializadas com os demais membros de determinada comunidade.

No livro *O direito da liberdade*, Honneth desloca o ponto central da discussão de uma teoria do reconhecimento para questões relacionadas a liberdade, principalmente, a defesa de uma ideia de liberdade social. Honneth defende a ideia de que a liberdade de um indivíduo apenas se efetiva quando este estiver em contato e relacionar-se com outros indivíduos, ou seja, é a ideia de que o sujeito só conquistará sua liberdade quando o outro o auxiliar a realizar sua liberdade e, do mesmo modo, o outro só se tornará livre, quando outro sujeito o auxiliar a realizar a sua liberdade. Assim, não há uma liberdade a perder, e sim uma liberdade a ser construída.

Honneth[5] salienta que nas sociedades liberais os indivíduos apenas compreendem-se como pessoas detentoras de vontade própria quando possuidoras de direitos subjetivos, direitos estes concedidos pelo Estado para explorarem suas preferências, constituindo deste modo uma autonomia privada garantida juridicamente. Porém, estes direitos passaram a ser questionados por organizações e movimentos sociais, num sentido de buscar o reconhecimento intersubjetivo e a busca de direitos que atendam a todos os indivíduos. Sob a influência das mudanças ocorridas no âmbito econômico, Sennett[6] corrobora esse pensamento o qual afirma que no contexto do novo capitalismo prevalece uma organização voltada cada vez mais para o individualismo, pois as relações, bem como, o trabalho são organizadas de modo que não se crie expectativas de longo prazo. O que conduz, ilusoriamente, os

[5] HONNETH, 2015.
[6] SENNETT, 2006; 2009.

indivíduos a entenderem-se como pessoas independentes, com vontade própria, gerando uma grande confiança no próprio indivíduo. Essa excessiva responsabilização do sujeito pelos seus atos pode vir a gerar a sensação de que não possui nenhum compromisso com os demais sujeitos.

A tese de que a sociedade passa por uma prevalência do individualismo, segundo Honneth[7] também passa pelas discussões que contemplam o conceito de autonomia. Conceito este, amplamente discutido tanto no campo filosófico, como no educacional, que não contemplou a discussão sobre as vulnerabilidades sociais. Segundo Anderson e Honneth[8], esse conceito voltou seu entendimento e discussão muito mais para um aspecto individualista. Concepção esta que também se entranhou em alguns aspectos das discussões sobre justiça social, mas principalmente, desenvolveu-se um ideal de sociedade justa que "passou a ser compreendida como a de permitir que as pessoas sejam dependentes o mínimo possível de outros[9]".

Essa ideia de que o social está sendo envolvido por aspectos egoístas, também é compartilhado por outros autores. Conforme Macpherson, as sociedades envolvidas por políticas liberais, salientam uma concepção de indivíduo como proprietário de sua pessoa e de suas capacidades, não sendo percebido como um integrante de um todo social, nos direcionando assim, a um individualismo possessivo[10]. Tendo como modelo de sociedade "como sendo uma série de relações de mercado entre esses indivíduos", sendo esse um dever político suficiente, ou seja, "não eram necessários conceitos tradicionais de justiça […] o dever do indivíduo para com o estado era deduzido dos fatos supostos, como estruturados em um modelo humano materialista e no modelo da sociedade de mercado[11]". Nesse sentido, o indivíduo é percebido como proprietário de si, encontrando assim sua qualidade possessiva, ao ser proprietário de si "e de suas capacidades, nada devendo à sociedade por elas[12]". Esses são os moldes de uma perspectiva política liberal, que segundo o autor, perdeu forças no século XIX, porém, não abandonou totalmente o aspecto possessivo, pois este não poderá ser abandonado

[7] HONNETH, 2015
[8] HONNETH, 2011
[9] ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 83
[10] MACPHERSON, 1979
[11] *Idem*, 1979, p. 277
[12] *idem*, 1979, p. 15

"enquanto predominarem as relações de mercado[13]". Da mesma maneira que Macpherson parte da concepção de liberdade individual de Hobbes, Honneth também destaca que para Hobbes a liberdade "é a ausência de resistências externas, que poderiam obstruir os movimentos possíveis aos corpos naturais[14]". Sendo este ideal de liberdade o que viesse a reger o agir dos cidadãos na atualidade, Macpherson adverte: "se a liberdade individual for transformada no exercício da posse, é preciso aceitar a plena sociedade de mercado[15]".

Do mesmo modo, Sennett[16] afirma que o sistema capitalista corroeu o caráter das pessoas, ocasionando uma perda de senso de comunidade. Para Sennett[17], a lógica do curto prazo e a necessidade de adaptar-se constantemente está retirando valores como lealdade e confiança, e desse modo, acaba interferindo na esfera da solidariedade. Consoante Sennett, a cultura do novo capitalismo está diretamente ligada a fragmentação e uma nova organização cultural das instituições. Sennett ressalta que os indivíduos tiveram que aprender a cuidar das relações e empregos de curto prazo e, em meio a isso, também cuidar de si mesmos podendo "ser obrigado a improvisar a narrativa de sua própria vida[18]". Em meio a esse reinventar-se a curto prazo, também emerge a necessidade de "descobrir capacidades potenciais, à medida que vão mudando as exigências da realidade[19]". Com uma estrutura muito dinâmica e que se altera rápida e constantemente, é necessário "permitir que o passado fique para trás[20]". Com tais mudanças nesse cenário, Sennett[21] afirma que há necessidade de mudanças no caráter das pessoas para poder adentrar nestas instituições e adaptar-se a elas. Assim, "o ideal cultural do novo capitalismo […] o novo homem enriqueceria pensando em termos de curto prazo, desenvolvendo seu próprio potencial e desapegando-se de tudo[22]".

---

[13] *idem*. 1979, p. 16
[14] HONNETH, 2015, p. 43
[15] MACPHERSON. 1979, p. 16
[16] SENNETT, 2006; 2009
[17] *idem*, 2009
[18] *idem*, 2006, p. 13
[19] *ibidem*, p.13
[20] *ibidem,*, p. 14
[21] *idem,* 2006
[22] *ibidem*, p. 16

Assim, Honneth[23] salienta a ideia de que apenas a auto-regulação do mercado consegue equilibrar o jogo de interesses individuais. E, portanto, direitos coletivos possibilitados pelo Estado como uma alternativa para diminuir as desigualdades sociais causam grande estranheza e críticas pelas partes que não podem utilizar desses direitos, tratando aos dependentes de benefícios provindos do Estado como desvalidos e parasitas sociais. Este estado de desconfiança entre os indivíduos sociais deixa aberto um caminho para o desenvolvimento cada vez maior do individualismo e tornando a solidariedade dia após dia um elemento raro entre alguns indivíduos que ainda reconhecem o outro e buscam por justiça social para os menos favorecidos. Retomando a ideia de Macpherson[24] este tipo de individualismo não permite desenvolver empatia em relação à população que vive em situação de vulnerabilidade social, por exemplo, pois, muitas vezes, tanto os programas de governo que buscam atender tal população, como a população atendida por tais programas sofrem com preconceito e desprezo por parte da população que não é assistida por tais políticas. Ou seja, uma reação sistemática frente ao programa, fruto de um determinado individualismo possessivo que não admite a solidariedade, mesmo quando se trata de uma questão humanitária.

Deste modo, podemos estabelecer relações com as políticas sociais, mais especificamente o Programa Bolsa Família, as quais não podem ser consideradas apenas como filantropia ou uma comiseração, isto é, de um simples assistencialismo, mas de políticas de reconhecimento irrenunciáveis. Em outras palavras, trata-se não apenas de combater a fome e a pobreza, mas de garantir as condições essenciais para a vida e a convivência a qualquer sujeito humano.

II - O Programa Bolsa Família e a relação com o contexto social e educacional

Os programas sociais de combate à pobreza no Brasil passam a fazer parte das discussões, efetivamente, a partir 1991 com o Programa de Garantia de Renda Mínima (PGRM), elaborada pelo então senador Eduardo Suplicy. Este projeto foi desenvolvido inicialmente nos municípios de Campinas/SP, Ribeirão Preto/SP e Santos/SP. Com

[23] HONNETH, 2015
[24] MACPHERSON, 1979

programa sendo gerenciado pelos municípios, posteriormente, outros municípios também adotaram este programa de renda mínima.

Em 1997, no governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC), foi desenvolvida uma Rede de Proteção Social aos mais vulneráveis, estendendo-se a proposta de garantia de renda mínima. Este projeto, porém, passou a ser associado a ações socioeducativas, e o governo federal passou a apoiar financeiramente os municípios. Em 2001, ainda no governo FHC, é criado o "Bolsa-Escola", assumindo um caráter de bolsa de estudos e condicionando o benefício financeiro à frequência e permanência da criança na escola. É importante destacar que o Programa Bolsa-Escola possuía uma característica muito mais individual, pois era para a criança. Tais políticas não possuíam a amplitude e não contemplavam tantas pessoas como o Programa Bolsa Família conseguiu atingir. O Programa Bolsa Família uniu os programas anteriores de transferência de renda, sendo eles: Bolsa Alimentação (Ministério da Saúde), Auxílio Gás (Ministério das Minas e Energias), Bolsa Escola (Ministério da Educação) e o Cartão Alimentação (Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome)[25].

Assim, o Programa Bolsa Família foi instituído pela Lei nº 10.836 de janeiro de 2004 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/2004. Ele é um dos programas sob a responsabilidade da União, dos Estados, dos Municípios e Distrito Federal[26]. Trata-se de um programa de transferência direta de renda, que integra o Plano Brasil Sem Miséria[27]. Ele busca atender milhões de brasileiros que vivem em situação de pobreza e de extrema pobreza, com vistas a garantir renda, inclusão produtiva e acesso aos serviços públicos.

O Programa tem como objetivo principal combater a pobreza, através da transferência direta de renda às famílias situadas ou classificadas como pobres e de extrema pobreza[28]. Estas famílias, para que possam receber o benefício, devem possuir renda per capita de até R$ 85,00 – famílias consideradas em situação de extrema pobreza – e renda a partir de R$ 85,01 até R$ 170,00 – família em situação de pobreza[29]. O programa pretende, com isso, auxiliar na superação da pobreza. A manutenção do benefício está atrelada a condicionalidades,

[25] ZIMMERMANN, 2006, p. 151
[26] BRASIL, 2004a; 2004b
[27] BRASIL, 2011
[28] BRASIL, 2003
[29] BRASIL, 2016

tais como a frequência das crianças e adolescentes na escola e o acompanhamento da saúde das crianças e gestantes beneficiárias.

O Programa Bolsa Família, ao direcionar o benefício às famílias que vivem em situação de pobreza e de extrema pobreza, associou a transferência do benefício à saúde, alimentação, educação e assistência social – direitos sociais básicos. A frequência e permanência das crianças e adolescentes na escola, cuja frequência deve ser igual ou superior a 85% para as crianças com idade entre 6 e 15 anos, enquanto que a frequência igual ou superior a 75% concerne aos adolescentes com idade de 16 e 17 anos[30].

Tais compromissos são controlados pelo Censo Escolar, no caso da frequência e permanência na escola, enviando dados bimestralmente, e pelos agentes de saúde nos postos de saúde, no caso do acompanhamento da saúde das crianças dos beneficiários, enviando dados dos beneficiários semestralmente. O compromisso com o acompanhamento da saúde das crianças e o pré-natal e acompanhamento das nutrizes, tem como objetivo diminuir a mortalidade infantil, a desnutrição das crianças e a diminuição no desenvolvimento de doenças como diarreia, dentre outras[31]. Esta condicionalidade possui grande importância, pois contribui de forma significativa para o desenvolvimento saudável destas crianças, de modo que possam concluir a educação básica em melhores condições, para assim, vencer o ciclo de pobreza.

Pensando nas políticas neoliberais, elas compreendem que há uma necessidade de auxiliar os indivíduos que vivem em situação de vulnerabilidade social, porém, estas mesmas políticas não compreendem que tais políticas públicas integram um direito humano. Tal atitude conduz a compreender políticas sociais estatais, como uma ação humanitária, de cunho filantrópico, inclusive não recebendo reconhecimento de uma parcela da sociedade, que percebe o benefício como uma esmola ou então, um incentivo a prostração e vagabundagem. Como afirma Rego e Pinzani em seu livro "Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania":

> Sua estereotipagem como vagabundos configurou talvez um dos fenômenos mais brutais da sociedade brasileira, tão nefasto e cruel como aquele criado

[30] BRASIL, 2015

[31] BRASIL, 2004a; 2004b; 2015

> durante a escravatura, pelo qual o negro escravo era estigmatizado como preguiçoso, leniente e que, portanto, só trabalhava sob coerção mais absoluta, ou seja, sob a violência física mais brutal, despedaçando-se sob a ferocidade do látego do capataz[32].

Ao refletir sobre as políticas públicas que possuem o objetivo de melhorar as condições de vida das pessoas que vivem em situação de pobreza e de extrema pobreza, Rego; Pinzani[33] afirmam que dificilmente os pobres possuem voz frente a estas políticas, sequer podendo opinar a respeito do que seria o melhor para eles. Nesse sentido, "O pobre é, em suma, considerado mero *objeto* de políticas públicas, não *sujeito* da política, sujeito político propriamente dito – e isso representa uma forma de perda de autonomia[34]".

Porém, ao buscar a voz dos pobres, surge outro problema: Quem são os pobres? E quando identificados, quem poderá representá-los? Ao questionar quem são os pobres, podemos encontrar algumas resistências, pois ser pobre envolve certa vergonha, já que muitas vezes, não possuir boas condições de vida está atrelado a uma visão meritocrática perversa que relaciona a pobreza com a preguiça, a ausência de vontade de trabalhar e de não se esforçar para alcançar melhores condições. Portanto, ao não querer identificar-se como pobre, os que assim se sentem, possuem dificuldades de se organizarem para escolher seus representantes para falar em seus nomes e apresentar suas principais necessidades. Dificuldade esta que também está atrelada a pobreza, "é impossível esperar que pessoas que vivem em uma sociedade caracterizada por alienação e ideologias sejam capazes de descrever adequadamente sua situação e alcançar um ponto de vista a partir do qual consigam criticá-la[35]".

Do mesmo modo, além de retirar-lhe o direito de se manifestar, o pobre também é constantemente humilhado. A visão, cotidianamente manifestada no Brasil, que se tem do pobre "pela maneira na qual os pobres são descritos pelos membros da classe média e pela própria mídia (...) é acusado de ser culpado pela sua situação, sem poder em momento nenhum oferecer sua visão da pobreza[36]". Essa visão corrobora com este

---

[32] REGO; PINZANI, 2014a, p. 22- 23
[33] *idem*
[34] *ibidem*, p. 35 - 36
[35] REGO; PINZANI, 2014a, p. 38
[36] *ibidem*., p. 40

outro aspecto que também possui grande latência na sociedade, se refere as diferenças nos julgamentos das atitudes e/ou das irracionalidades dos pobres e das classes dominantes. Os pobres são, discursivamente, condenados e responsabilizados pela sua pobreza, por promiscuidade sexual e tendências criminosas. Já a classe dominante "a promiscuidade sexual é tida como liberdade, um estilo de vida exageradamente consumista é apresentado como padrão[37]" sendo percebido como o modo de vida a ser seguido e a sonegação fiscal e exploração de mão-de-obra não são percebidas como práticas criminosas.

Este tratamento diferenciado entre as classes pobres e as privilegiadas, também reflete, além das diferenças econômicas, questões relacionadas a aspectos sociais, culturais, étnicas, dentre outros. Através do programa de distribuição de renda, percebe-se também a possibilidade de mudança na autoestima e no amor-próprio dessas pessoas, ao possibilitar-lhes não apenas o acesso à renda, mas reforçando também a interação social e a solidariedade.

Ao trazer as esferas do reconhecimento de Honneth para, com isso, compreender as situações vivenciais, é possível vincular as emoções e os estímulos afetivos em conexão com as experiências vivenciais. Ou seja, os níveis de amor e de afeto são inerentes à noção da importância de si mesmo. Por isso, a autoestima está ligada à relação de amor, ou seja, há um espaço no qual o ser humano pode desenvolver-se a partir desse cuidado afetivo. Para Honneth[38], a manifestação afetiva e o cuidado expressa o reconhecimento recíproco. Tal manifestação afetiva de confiança que se estabelece com as pessoas do círculo familiar e de amizades, Honneth[39] denomina de uma autorrelação prática que, na criança, desenvolve o sentimento de autoconfiança.

Além da ausência do afeto, o sujeito pobre é silenciado e se torna, assim, alguém invisibilizado. Honneth discute o aspecto da invisibilidade em seu ensaio *Invisibilidad: sobre la epistemologia moral del 'reconocimiento'*[40]. Através desse texto, Honneth realça o sentimento de desprezo frente aos indivíduos que não exercem protagonismo ou que vivem à margem da sociedade. Tal sentimento é nutrido por meio de um "olhar através" (*looking through*). Para Honneth: "[...] nós dispomos da capacidade de demonstrar nosso desprezo a pessoas presentes mediante

---

37 *ibidem*, p. 52
38 HONNETH, 2003
39 *idem,* 2003
40 HONNETH, 2011

o fato de comportarmo-nos frente a elas como se elas, fisicamente, não existissem no mesmo espaço[41]". Trata-se, pois, de uma percepção física no sentido de ignorar essas pessoas. Desse modo, a atitude revela a invisibilidade, não reconhecendo a relevância social deste outro. Em outras palavras, "o sujeito concernido é observado por outra pessoa como se não estivesse presente no espaço correspondente[42]". Desse modo, evidencia-se o aspecto negativo do reconhecimento, pois não há valorização e nem a percepção deste sujeito. No sentido contrário, a visibilização do sujeito indica sua valoração. Esse ato público salienta a sua apreciação, reconhecendo-o como tal. A sua invisibilização designa a negação do reconhecimento social.

Portanto, não se trata apenas do aspecto da formação cultural e simbólica que se tornam invisíveis, há um grande esforço por invisibilizar toda uma parcela da população. É uma tentativa de tornar o sujeito invisível, o que nas palavras de Honneth, "exige gestos ou modos de comportamento que deixam claro aos demais que não somente não são vistos acidentalmente, mas que não são vistos intencionalmente[43]".

As diferenças, sejam elas de cor ou de classe ou ambas, exercem grandes influências no futuro que as pessoas terão pela frente. É importante salientar que o que compreendemos como família estruturada é qualquer composição de família, seja pai e mãe, dois pais, duas mães, avó/avô que exerce a função de mãe/pai, ou seja, a pessoa de referência primária com a qual a criança estabelece relação[44]. A família bem estruturada é a família que oferece afeto, provê uma alimentação saudável, cuida da saúde, enfim, com condições sociais, emocionais, morais e econômicas capazes de oferecer um ambiente saudável para o bom desenvolvimento da criança[45].

Pensando numa parcela da população que vive em situações precárias de vida, a qual Jessé Souza denomina, polemicamente e, seu livro *"Ralé Brasileira: quem é e como vive?"* de ralé. Referindo-se a parcela da sociedade que nunca foi considerada uma classe, que é humilhada cotidianamente e é abandonada socialmente. É comumente percebida a partir de estigmas, quando não é tornada invisível.

---

41 *idem*, 2011, p. 166
42 *ibidem*, p. 169
43 *ibidem*, 2011, p. 166-167 – tradução nossa
44 HONNETH, 2013
45 *idem*, 2003a; 2007; 2013

A partir da discussão de Honneth[46] sobre a invisibilidade, Maciel e Grillo[47] exemplificam o que Honneth expressa através do conceito *looking through*, ou então, o "olhar através". Os autores relacionam esta invisibilidade, salientando a invisibilidade moral que se apresenta no cotidiano do pedinte, do morador de rua, da pessoa que vivem em situação de vulnerabilidade social.

> [...] um "farrapo humano" remexendo no lixo, em um local que ele nunca frequentaria a não ser para isso (ou para pedir esmola), sujando a paisagem de quem de outra forma não tem que conviver diariamente com a miséria, com sua feiura, se não fosse esse mecanismo peculiar da "invisibilidade moral". Essa invisibilidade, como já apontado, não é um não-perceber. (...) ela é mais um "olhar através" (*look through*); é perceber fisicamente a presença do outro, e, mesmo sem se dar conta, ignorá-la por completo; é decretar a não relevância social do outro[48].

Portanto, não se trata apenas do aspecto da formação cultual e simbólica que se tornam invisíveis, há um grande esforço por invisibilizar toda uma parcela da população. É uma tentativa de tornar o sujeito invisível, o que "exige gestos ou modos de comportamento que deixam claro aos demais que não somente não são vistos acidentalmente, mas que não são vistos intencionalmente[49]".

Esta invisibilidade também se reflete no contexto do trabalho. Aos pobres é relegado o trabalho físico, tendo assim sua energia corporal explorada, ficando expostos a atividades duras, sujas e que necessitam de amplo esforço físico, como afirmam Rego e Pinzani[50] "os pobres são geralmente indivíduos sem educação e sem formação profissional, obrigados a exercer atividades mal remuneradas e não qualificadas". Assim, o trabalho subalterno acaba sendo desempenhado pelos mais pobres, que não tiveram possibilidade do acesso e permanência na escola e a formação profissional, não sendo assim, reconhecido socialmente.

Para Honneth, o trabalho está atrelado a apreciação social, ou seja, "a organização do trabalho social está vinculada estritamente a

---

[46] *idem*, 2011
[47] MACIEL; GRILLO, 2009
[48] *Idem,* 2009, p. 266
[49] HONNETH, 2011, p. 169-167 – tradução nossa
[50] REGO; PINZANI, 2014a, p. 159

normas éticas que regulam o sistema da apreciação social[51]". Estas normas éticas estão relacionadas a responsabilidade moral que a sociedade como um todo deveria ter para com os concidadãos que vivem em situação de vulnerabilidade social. Ao invisibilizar uma parcela da sociedade que vive em situação de vulnerabilidade social, ao não ouvi-la, não vê-la, representa uma atitude de esquecimento da consciência moral da outra parcela da sociedade.

O processo e o envolvimento familiar no desenvolvimento das crianças, ocorrendo elas tanto em classes mais favorecidas como nas menos favorecidas, se torna invisível, portanto, silenciado. Segundo Souza[52], "toda determinação social que constrói indivíduos fadados ao sucesso ou ao fracasso tem que ser cuidadosamente silenciada", pois é justamente através desse silenciamento deste processo que se torna possível delegar aos pobres a responsabilidade e a "culpa" pelo seu fracasso. Do mesmo modo, Rego e Pinzani[53] argumentam que os pobres são levados a pensar que é humilhante ser pobre, que merecem serem humilhados pela condição em que vivem e "aceitam sua condição e a consideram como um resultado de um fracasso pessoal, não de um arranjo socioeconômico determinado[54]".

Do mesmo modo, segue argumentando Souza[55], que este silenciamento também conduz a um "esquecimento" de todo um conjunto de predisposições comportamentais práticas necessárias para alcançar o sucesso. Predisposições estas que são habilidades sociais, autocontrole, disciplina para organizar e cumprir uma rotina de estudos, por exemplo. Portanto, estes aspectos que se desenvolvem em âmbito privado, individual, porém que possuem ressonâncias no âmbito social, são silenciados, esquecidos para serem utilizados como subterfúgios, seja de culpabilização do pobre pela sua condição de precariedade, seja pelo privilegiado que alcança sucesso na vida por empenhar grandes esforços e trabalho árduo.

É importante ressaltar que não podemos pensar apenas num viés econômico. A família e os ensinamentos dela acima apresentados ultrapassam as questões relacionadas a economia, ou seja, há o envolvimento de questões morais, valorativas, existenciais. As famílias

---

[51] HONNETH, 2011, p. 143 – tradução nossa
[52] SOUZA, 2009, p. 43
[53] REGO; PINZANI, 2014a, p. 56
[54] *Ibidem*,, p. 56
[55] SOUZA, 2009

transmitem "aos filhos, quer tenham consciência disso ou não, toda uma visão de mundo e de "ser gente" que é peculiar à classe a que pertencem[56]". Assim, "o aprendizado familiar é afetivo, ele só existe porque existe também a dependência e a identificação emotiva e incondicional dos filhos em relação aos pais [ou pessoa de referência][57]".

Em sua maioria, os filhos desses trabalhadores das classes oprimidas, já se inserem no mundo do trabalho no início da adolescência, "a participação na vida econômica começa muito cedo: os filhos de núcleos familiares pobres começam a trabalhar bem jovens, às vezes ainda como crianças, seja ajudando nos afazeres de casa, seja em trabalhos fora de casa[58]", pois precisam auxiliar com o orçamento da família. O que nos permite perceber uma distinção que possibilita uma ampla diferença em relação às crianças e adolescente que possuem todo o tempo disponível para estudar, brincar, possuindo assim, a possibilidade de usufruir de um tempo livre.

E a partir desta diferença, já podemos vislumbrar também quais as posições no mercado de trabalho que, quando adultos, estas crianças e adolescentes poderão ocupar. Os filhos das classes privilegiadas terão a possibilidade de ingressar em uma universidade pública e/ou em uma boa universidade privada, buscando as profissões que no mercado recebem melhores salários, etc. Já os filhos das classes oprimidas aprendem, desde a infância o trabalho braçal, mais penoso, que exige muito mais esforço do corpo do que da mente. Do mesmo modo, estes também poderão se tornar os trabalhadores autônomos que dentro da cultura do novo capitalismo, pensam que são donos de si, quando na realidade, acabam tornando-se dependentes dos outros

Os beneficiários do Programa Bolsa Família, como vivem em situação de pobreza e extrema pobreza, pertencem ao que Jessé Souza chamou de ralé estrutural. Esta parcela da população é explorada pela população privilegiada. E estes desprivilegiados são condenados a subvida desde o nascimento. Nós, seres humanos, nos constituímos a partir de emoções, por estímulos afetivos, nos constituímos pela presença ou então pela ausência do amor, do afeto, da construção da noção de que somos importantes, de que somos amados, ou seja, há um espaço no qual o ser humano pode desenvolver-se a partir do cuidado afetivo[59].

---

[56] SOUZA, 2009, p. 45
[57] *Ibidem,* p. 45
[58] REGO; PINZANI, 2014, p. 186
[59] HONNETH, 2003

As crianças ao crescerem na presença de maus-tratos e de violação, são expostas a um ambiente familiar que não possui os estímulos afetivos necessários, inclusive, para o desenvolvimento cognitivo, seja o desenvolvimento do pensamento abstrato, mas, antes ainda, o desenvolvimento da capacidade de concentração. As crianças que provém de famílias que vivem em condições de pobreza e extrema pobreza possuem deficiências, inclusive, no desenvolvimento físico e corporal. Se a criança não recebe os nutrientes necessários para seu desenvolvimento, há grandes chances de isso influenciar sobre seu futuro, o corpo com ausência de nutrientes, é um corpo da pobreza, um corpo silenciado, oculto, inexistente, desprezado, desaparecido. Como destacam Rego e Pinzani (2014), em situação de miséria e "privação absoluta dos bens mais elementares da vida, não se escolhe, vive-se o movimento perpétuo do "círculo vicioso da pobreza", que se caracteriza pela quase impossibilidade de escolha pessoal da vida que se quer viver[60]".

> [...] na autodescrição dos que se veem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categorias morais que, como as de "ofensa" ou de "rebaixamento", se referem a formas de desrespeito, ou seja, às formas do reconhecimento recusado. Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positivas de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva[61].

Em muitos casos, as crianças provindas de famílias que vivem em situação de vulnerabilidade social, crescem em ambientes, nos quais sofrem maus-tratos ou violações. Isso ocorre pela ausência dos pais ou a primeira pessoa de referência para a criança, pois estes precisam trabalhar para prover sustento para a família, seja por negligência, displicência, agressividade, com a criança ou entre os demais integrantes da família.

---

[60] REGO; PINZANI, 2014, p. 204
[61] HONNETH, 2003, p. 213

Tais situações acabam interferindo no sentimento de autoconfiança e de percepção de si e, do que é ser alguém respeitado, amado[62].

E a instituição escolar é um espaço no qual as crianças têm acesso não apenas aos conhecimentos escolares, mas também, a socialização com seus pares. Para Honneth "o processo de socialização humana contém a ideia de um entrelaçamento entre individualização e socialização", demonstrando assim, "a importância dos grupos sociais para o amadurecimento individual[63]".

Esses são fatores que contribuem significativamente para que a condicionalidade do benefício do Programa Bolsa Família tenha ou não possibilidades de quebrar com o ciclo de pobreza e estas crianças alcançarem novos horizontes e possibilidades de vida. Porém, este não é o único fator a ser considerado quando falamos de êxito na quebra do ciclo. Outro fator que exerce grande importância diz respeito a desonestidade e negligência com que muitas vezes estas pessoas que vivem na faixa da pobreza e/ou da extrema pobreza sofrem por parte dos agentes públicos, como também apresenta Pinzani[64]. Sendo estes agentes os gestores do Programa Bolsa Família, assistentes sociais, agentes de saúde, diretores e professores, dentre outros.

Para a permanência das crianças no ambiente escolar faz-se necessário também preparar os professores e demais profissionais da educação que receberão estas crianças. Salientamos isto, pois, em muitos momentos estas crianças podem sofrer com manifestações preconceituosas dentro do espaço escolar, vindo justamente dos profissionais que aí estão para lhe possibilitar o acesso ao conhecimento. Conforme aduz Honneth "o eu busca o nós da vida comum em grupo, porque, mesmo depois de amadurecido, ele ainda depende de formas de reconhecimento social que possuam o denso caráter da motivação direta e da confirmação[65]. Nesse sentido, a criança, estando no ambiente escolar, socializando com profissionais da educação e demais crianças, precisa do reconhecimento, também como uma forma de motivar-se a permanecer neste espaço e neste grupo.

Portanto, é necessário a preparação destes profissionais da educação, pois estas crianças ao não atingirem os níveis de conhecimento exigidos para passar para o próximo ano, ou então, não conseguirem

---

[62] *idem*, 2003
[63] HONNETH, 2013, p. 64
[64] PINZANI, 2014, p. 153 - 154
[65] HONNETH, 2013, p. 77

acompanhar o andamento e as explicações dos professores nas aulas, estas crianças poderão desenvolver o sentimento de que não possuem inteligência e capacidade para aprender.

A partir da compreensão do desrespeito, da humilhação e do não reconhecimento que os pobres sofrem, nos mais diferentes âmbitos sociais, percebemos que tais conceitos negativos não estão relacionados apenas a maus comportamentos e que expressam injustiça, mas sim, como ressalta Honneth: "visa-se aquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva[66]". Porém, muitas vezes esta compreensão positiva de si mesma, as pessoas que vivem em situação de extrema pobreza, marginalizados, sequer existe, pois o processo de violência, falta de afeto e de não-reconhecimento é passado de geração em geração, ocasionando, não reconhecerem em si a ideia de ser um fim em si mesmo.

III - Considerações finais

A simples análise do Programa Bolsa Família enquanto apenas transferência de renda, com um viés assistencialista, nega, em boa medida, a necessidade de recursos alimentares e oportunidades de consumo que viabilizam aspectos relacionados ao bem viver, isto é, à vida saudável. Sem dúvidas, as políticas redistributivas podem reforçar ou, então, criar estigmas sociais. Os beneficiários podem ser considerados como, financeiramente, dependentes do Estado. Eles podem ser considerados como privilegiados ou, de outro modo, como incapazes de prover seu sustento por conta própria. Desse modo, a política de redistribuição de renda pode provocar a marginalização dos beneficiários de programas de distribuição de renda, criando e desenvolvendo um círculo vicioso de discriminação. Em seu diálogo com Fraser, Honneth[67] define que as políticas distributivas não são apenas políticas de redistribuição de renda, mas também são políticas de reconhecimento. Para os autores, não se trata apenas de suprir as necessidades materiais, mas também de possibilitar a conquista da dignidade e maneiras de serem estimadas no meio social.

Às vezes, esta compreensão positiva de si mesma, para as pessoas que vivem em situação de extrema pobreza e na marginalização,

---

[66] HONNETH, 2003, p. 213

[67] FRASER e HONNETH, 2006

sequer existe. Ou seja, o processo de violência, falta de afeto e de não-reconhecimento é passado de geração em geração. Nos contextos em que não há afeto e muito menos carinho, não há autoestima, o que acaba produzindo, nas pessoas, o não reconhecimento de si mesmas enquanto sujeitos coautores e, portanto, enquanto seres intersubjetivamente relacionais.

A ideia de reconhecimento, defendida por Honneth, principalmente na *Luta por reconhecimento,* indica a relevância de um bom relacionamento com os íntimos. Isso nos conduz a refletir e perceber que, muitas vezes, as vivências das crianças, provindas de famílias pobres, interfere diretamente no desempenho escolar das mesmas. Muitas famílias, que vivem em situação de pobreza ou de extrema pobreza, não possuem a plena consciência de que são sujeitos coautores.

Em suma, as políticas distributivas, elaboradas dentro do contexto do "novo capitalismo", aparecem como duas faces da mesma moeda. O retumbante discurso de assistencialismo, atribuído às políticas de distribuição de renda, ofusca, por vezes, o direito de uma vida digna. Nesse caso, o *déficit* de solidariedade está presente naqueles que estão acima da linha da pobreza. Eles realizam juízo de valor a partir do princípio do mérito, desconsiderando a pobreza extrema como fator preponderante na constituição do reconhecimento intersubjetivo dos beneficiários do Programa Bolsa Família.

Assim, na tentativa de melhorar e tornar prevalentes os direitos subjetivos, acreditamos que a sociedade acabe manifestando cada vez mais um sintoma de falta de solidariedade, reforçando as patologias sociais constituídas ao longo do tempo. Assim, como uma possibilidade de superação do individualismo possessivo, busca-se a ampliação do debate sobre discriminação, justiça social e, principalmente, em possibilidades de reconhecimento social das crianças e famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família.

Referências bibiográficas:

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. In: **Cadernos de Filosofia Alemã:** Crítica e Modernidade. n. 17, p. 81-112, 2011. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64839/0 (Acesso em 13/08/2016).

BRASIL, Ministério da Educação. **Lei nº 9394** de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais:** introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro01.pdf> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, **Lei nº 10.689**, de 13 de junho de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003?L10.689.htm>. Acesso em: 11 de ago. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. **Lei nº. 10.836** de 9 de janeiro de 2004a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/l10.836.htm> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. **Decreto nº. 5.209** de 17 de setembro de 2004b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5209.htm> Acesso em: 07 de out. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. **Decreto nº. 6.135** de 26 de junho de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6135.htm> Acesso em: 19 de set. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. **Decreto nº 7.492** de 2 de junho de 2011. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/Decreto/D7492.htm> Acesso em: 23 de set. de 2016.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. **Decreto nº. 7.758** de 15 de junho de 2012. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Decreto/D7758.htm> Acesso em: 07 de out. de 2016.

FRASER, Nancy, HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento?** Um debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata S. L. 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação:** uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007a.

HONNETH, Axel. **Reificación:** un estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Editora Katz, 2007b.

HONNETH, Axel. Uma Patologia Social da Razão: Sobre o Legado Intelectual da Teoria Crítica. In: **Teoria Crítica.** Fred Rush (org.). (trad. Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo): - Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

HONNETH, Axel. **La sociedade del desprecio.** Madrid: Editorial Totta, 2011.

HONNETH, Axel. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. **Sociologias**, v. 15, n. 33, 2013. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/42432/0>. Acesso em: 11 de ago. De 2016.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2015.

REGO, Walquiria Leão, PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família:** autonomia, dinheiro e cidadania. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MACPHERSON, Crawford B. **A teoria política do individualismo possessivo:** de Hobbes até Locke. Trad. Nelson Dantas – Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1979.

SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo.** Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SENNETT. Richard. **A corrosão do caráter:** as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Trad. Marcos Santarrita. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

PINZANI, Alessandro. Alcances e limites de um CCT Program: quão justificadas são as críticas ao Bolsa Família? In: **Cadernos de Filosofia Alemã.** v. 19; nº 2, jul-dez, 2014.

ZIMMERMANN, Clóvis R. Os programas sociais sob a ótica dos Direitos Humanos: o caso do Bolsa Família do Governo Lula no Brasil. In: **SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos**, Nº 04, Ano 03, 2006.

Página intencionalmente deixada em branco

Notas sobre humilhação institucional: Rawls, Margalit e Nussbaum

Diana Piroli[1]

Introdução

Uma breve investigação nos dicionários, contemporâneos ou antigos, indica que a palavra "humilhação" apresenta uma noção geral de rebaixamento, de uma circunstância em que alguém é posto em uma situação inferior (abaixo) em relação a algo (ou alguém) que se coloca como superior (acima). Geralmente o termo é utilizado de forma metafórica para expressar tanto situações desonrosas (como a vexação), como situações de submissão, opressão e sujeição social. É digno de nota, entretanto, que nos dicionários também encontramos uma preponderância da associação da humilhação com a humildade. Neste sentido, a humilhação é caracterizada pela postura de tornar-se humilde, abatendo-se com isso o orgulho ou a soberba[2].

Tais associações entre rebaixamento, humilhação e humildade não são fortuitas, uma vez que as próprias etimologias das palavras "humilhação" e "humildade" derivam do latim *humilis* (baixo), que consequentemente provém de *humus* (chão, terra)[3]. Todas as palavras que derivam deste radical indicam algo que está abaixo (numa posição inferior) ou que será posto ao chão (rebaixado).

É com o pensamento religioso judaico-cristão que a ideia de rebaixamento passa a ganhar seus contornos mais bem delineados e apreciativos. Grosso modo, enfatizam-se como complementares as condições "ser rebaixado" e "sentir-se rebaixado", tornando-se possível a partir da situação de rebaixamento florescer a humildade enquanto virtude. No entanto, pode-se perguntar: que tipo de rebaixamento é esse que o pensamento judaico-cristão enfatizara? Ao que se pode responder:

---

[1] Doutoranda em Filosofia/PPGFIL/UFSC. Pesquisa fomentada pela agência CNPq.

[2] FERREIRA, 1999.

[3] LINDNER, 2010.

o rebaixamento da desmedida autoapreciação – do *orgulho* ou da *arrogância* – que poderia levar o indivíduo a questionar indevidamente quem está "acima": Deus ou os indivíduos cuja posição social é entendida como "superior".

A humilhação se apresentava como uma forma de *se lembrar do seu devido lugar*, tanto em relação a Deus quanto aos demais membros nobres da sociedade, cabendo à humildade e à humilhação a tarefa de *correção* ou *limitação* ética. Neste sentido, a humildade indicava a virtude do rebaixamento do orgulho e da presunção; e a humilhação, nesse recorte histórico, significava *humildação*, isto é, *ser feito humilde*[4].

O termo "humilhação" só começa a ter sua significação distanciada de "humildação" (ser feito humilde) nas sociedades ocidentais em torno do século XVIII, de forma que na literatura e no cotidiano se inicia a distinção entre as situações caracterizadas humilhantes [*to humiliate*] e humildantes [*to humble*][5]. Deste modo, a concepção de humilhação começa a ser entendida como uma situação de sofrimento pela qual nenhum *ser humano* merece passar; enquanto a humildação [*to humble*] continua com seu sentido virtuoso de abatimento do orgulho ou de referência aos indivíduos em uma circunstância desafortunada ou de pobreza. Segundo Lindner:

> […] [houve] uma mudança radical na palavra humilhação. Na língua inglesa, a mudança ocorreu há 250 anos, quando as conotações do verbo humilhar [*to humiliate*] e humildar [*to humble*] se separaram. Até aquele tempo, o verbo humilhar não significava a *violação da dignidade*. Humilhar denotava meramente inferiorizar ou humildar ("lembrar-se do seu devido lugar"), geralmente entendido como uma atitude pró-social. Ser rebaixado e ser mantido abaixo não era definido como uma infração, mas uma lição honrosa. Willian Ian Miller notou que os primeiros usos de humilhar significando mortificação ou rebaixamento ou injúria à dignidade e autorrespeito não ocorrem antes de 1757. Significa que somente em torno de 1757 a humilhação adquiriu uma conotação negativa, ao menos na linguagem anglo-saxã.[6]

[4]Afim de manter a distinção entre os verbos *to humble* e *to humiliate*, optou-se por traduzir a primeira por humildação (fazer humilde) e a segunda por humilhação.

[5] MILLER,1993.

[6] LINDER, 2010, pp. 19-20, tradução minha.

O ato de humilhar passa a ser interpretado como:

> [...] rebaixamento forçoso, de qualquer pessoa ou grupo, através de um processo de subjugação que fere a dignidade. Humilhar é transgredir expectativas legítimas, de todo ser humano, em ser respeitado como igual em direitos e dignidade.[7]

Certamente essa caracterização é central para o entendimento moderno da palavra, visto que humilhar designará uma tipologia de *injustiça* e *desrespeito*.

Na primeira seção deste artigo, discute-se o porquê Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*, considera que uma *concepção de justiça satisfatória*, lidará com essa temática[8]. Dois são os prováveis motivos. Primeiro, as próprias instituições, quando humilham, podem ser empecilhos para o desenvolvimento e a confiança no senso do próprio valor e nas capacidades morais das pessoas. Segundo, por uma questão de estabilidade social, pessoas humilhadas não criam vínculos com as instituições, visto que, uma vez rebaixadas, elas não almejarão seguir suas regras tampouco a manutenção (ou melhora) da estrutura básica da sociedade.

A humilhação, em Rawls, poderia ocorrer em instituições consideradas básicas, ou seja, responsáveis pela distribuição de direitos e liberdades fundamentais (constituição, legislação, aplicação) ou em instituições de fundo incumbidas da divisão socioeconômica dos benefícios adquiridos socialmente seja na alocação, na estabilização, na transferência ou na distribuição de recursos. Segue-se daí duas possíveis tipologias desse fenômeno: (a) *humilhação do cidadão* quando sua posição igual de cidadania é constitucionalmente diminuída e suas liberdades fundamentais reduzidas; (b) *humilhação socioeconômica dos menos favorecidos* quando seu status inferior é publicamente lembrado de modo doloroso, obrigatório e frequente.

Dado esse potencial, como evitar a humilhação ou, ao menos, mitigar a sensação de ser rebaixado? Em relação à humilhação do cidadão, a concepção de justiça como equidade não o rebaixaria, uma vez que ela reconhece publicamente o status de cidadania igual de todos. Ao

---

[7] *Ibidem*, tradução e colchete meus.

[8] RAWLS, 2008.

agir desta forma, ela garantiria *formalmente* as mesmas liberdades fundamentais a todos, de modo que, aos olhos das instituições, os cidadãos são tratados de modo equânime. Quanto à segunda tipologia, exigem-se certos artifícios institucionais para que o estabelecimento público das diferenças socioeconômicas não seja sentido de modo doloroso e inferior pelos menos favorecidos. Para tanto, ao tornar pública a distinção socioeconômica e o baixo status dos menos favorecidos, as instituições não o farão de modo forçoso nem frequente e incentivarão outras associações para além daquelas econômicas.

Embora haja o mérito de discussão sobre justiça e humilhação, nota-se precariedade em relação ao *modo* efetivo como as instituições humilhariam. Dada esta lacuna, a investigação é conduzida ao trabalho teórico de Margalit.

Na segunda seção deste artigo, Avishai Margalit, em *A Sociedade Decente*[9], propõe a distinção entre uma *investigação normativa* e uma *psicológica* de humilhação institucional. Enquanto esta última se prende à análise dos sentimentos e intenções dos agentes envolvidos (humilhados e ofensores), a normativa, ao contrário, abstém-se delas visando à apresentação de *boas razões* (critérios) para testar concretamente supostos casos de rebaixamento. Diferentemente de Rawls, o autor não analisa instituições abstratas, mas o potencial *concreto* de humilhação de seus *agentes de autoridade* (policiais e agentes de autoridade, por exemplo) e de certas *condições de vida* (como a pobreza extrema). Margalit amplia a caracterização do humilhado para além da figura do cidadão e do menos favorecido – ambos protegidos constitucionalmente pelas instituições – para ele, toda *pessoa humana* pode ser humilhada, principalmente aqueles sem vínculos formalmente estabelecidos como no caso dos refugiados e dos prisioneiros de guerra, por exemplo.

Humilha-se quando há o tratamento de pessoas *como se não fossem humanas*, mas como: (a) meros animais não-racionais, objetos, máquinas, etc.; (b) seres não-livres postos em situação de submissão; (c) classificados como ilegítimos da participação de grupos fundamentais para formação de sua identidade (como o grupo dos agentes morais e dos cidadãos políticos).

Com o intuito de enriquecer essa investigação, recorre-se a Martha Nussbaum para efetuar a chamada leitura psicológica sobre humilhação institucional (no sentido margalitiano), isto é, investigando os sentimentos, as emoções e as intenções dos humilhados e de seus

[9] Tradução livre de *The Decent Society* (1996a).

ofensores. Respectivamente, na terceira seção do presente trabalho, apresenta-se a relação entre *vergonha* e humilhação[10]. Para a autora, uma investigação de cunho *cognitivista* sobre essa emoção conduziria ao conhecimento das *crenças* sobre o que é considerado vergonhoso nas sociedades liberais[11]. Para tanto, mostra-se que se consideram vergonhosas as condições de vulnerabilidade e de dependência (física, psíquica, econômica), pois são interpretadas como situações opostas à liberdade e à autonomia.

Soma-se à investigação a relação entre *pessoa normal* e seu *estigma*[12]. Enquanto o primeiro compõe o padrão de identidade almejado socialmente, o estigma, em oposição, caracteriza-se como a identidade considerada deteriorada ou corrompida em relação ao padrão comum[13]. Neste escopo, a tipologia de injustiça aqui analisada ocorre quando certos *grupos* de pessoas como, por exemplo, os pobres, os prisioneiros, os homossexuais e os deficientes são simbolizados e tratados institucionalmente segundo estigmas: o pobre como "esfomeado" e "parasita"; o prisioneiro como "meliante" e "elemento"; o homossexual como "bichinha". Em todos estes casos, os estigmatizados são julgados e marcados como pessoas "descreditadas socialmente", que deveriam envergonhar-se de sua identidade, de modo a esconderem, silenciarem ou tornarem-se invisíveis para a sociedade.

Em Nussbaum, a injúria institucional ocorre tanto no sentido abstrato (com suas leis e regras jurídicas) quanto no concreto (por seus agentes e condições institucionais). Se, em Rawls, os humilhados são pessoas *menos favorecidas* ou *cidadãos*; em Margalit, quaisquer *pessoas humanas*; Nussbaum investiga a humilhação a certos *grupos estigmatizados* como aqueles citados anteriormente.

Nas considerações finais do artigo, discute-se a possibilidade de construção de uma linguagem contemporânea de humilhação que forneça critérios e informações para que meros sofrimentos possam ser interpretados como vivências de injustiça e desrespeito.

---

[10] NUSSBAUM, 2016, 2014, 2011, 2004, 2001.
[11] *Idem*, 2001, 2004.
[12] *Idem*, 2004; GOFFMAN,1993.
[13] *Ibidem*.

I-John Rawls: Humilhação como questão da justiça social?

A fim de construir uma concepção de justiça que se apresente como melhor opção quando comparada à utilitarista e intuicionista – consideradas seus dois principais adversários teóricos – Rawls designa sua concepção de *justiça como equidade*. Na *TJ*[14], ele apresenta os três elementos que a compõe: seu *papel* é mediar os arbitrariedades e conflitos de interesse; seu *objeto* é a estrutura básica da sociedade, ou melhor, a maneira como as principais instituições sociais distribuem direitos fundamentais e deveres, e determinam a divisão de encargos e vantagens advindas da cooperação social; por fim, sua *ideia central* é atualizar a teoria do contrato social, de modo a desenvolver o procedimento chamado posição original responsável pela condução aos princípios de justiça. Nele, pessoas livres e iguais, preocupadas com seu próprio interesse, aceitariam os princípios com base num acordo fundamental de associação.

Nota-se que há em Rawls a discussão sobre humilhação[15]. Não obstante, para se aventurar nesta temática, cabe considerar quatro seções específicas, onde o autor escreve sobre isso: §25. *A racionalidade das partes*, §74. *A ligação entre as atitudes morais e as atitudes naturais*, §81. *Inveja e igualdade,* §82. *Os fundamentos para a prioridade da liberdade*. Logo na primeira, após caracterizar a pessoa artificial na posição original, o autor afirma que:

> Talvez devêssemos também supor que [as partes] não são suscetíveis a outros sentimentos como a vergonha e a humilhação (§67). Uma teoria satisfatória terá, fatalmente, de lidar também com essas questões, mas por enquanto deixarei de lado essas complicações.[16]

Na *Parte I*, a pessoa (abstratamente considerada) não é suscetível a essa injustiça, pois ela não é capaz de sentir emoções e sentimentos tampouco possui pretensões ditas mais profundas. Porém, em algum momento, terá que analisar essa questão. Por qual motivo? Rawls somente retoma o assunto na terceira parte do livro, o que já indica o lugar da discussão: estabilidade social pautada na motivação moral.

---

[14] Abreviação de *Uma Teoria da Justiça* (2008).
[15] RAWLS, 2008.
[16] *Ibidem*, pp. 174-175, colchete meu.

A partir da seção §*73. Características dos sentimentos morais*, ele investiga os sentimentos de *vergonha*, *culpa* e *indignação*. Os sentimentos morais se distinguem dos naturais, fundamentalmente, por se relacionarem com os princípios sobre o certo e o justo. No caso da vergonha, por exemplo, ela pode ocorrer espontaneamente quando tropeça e cai-se diante de uma plateia (vergonha natural) ou surgir, no caso da vergonha moral, quando internamente se sabe que falhou ou recusou-se a seguir certos princípios e regras.

Na seção §74, o autor aponta para a relação entre o sentimento de vergonha e a humilhação:

> E como o fato de sermos movidos por objetivos e ideais de excelência implica uma inclinação para a humilhação e à vergonha, e uma ausência de inclinação para a humilhação e a vergonha implica uma falta desses objetivos e ideais, podemos dizer que a vergonha e a humilhação também constituem uma parte da noção de humanidade.[17]

Ele sugere que todos os seres capazes de elaborar racionalmente planos de vida ou seguir padrões e ideais de excelência – visando melhoramento de suas atividades intelectivas, morais e físicas – estarão propícios ao sentimento de vergonha quando se percebe que se falhou no cumprimento dessas expectativas. De modo semelhante, quando os insucessos e os rompimentos de determinados princípios e padrões são expostos por outrem, tende-se a sentir-se humilhado.

Postas estas observações, coube-se perguntar se a estrutura básica da sociedade, que é o objeto da teoria de justiça como equidade, poderia efetuar o tipo de injúria que aqui nos interessa. Dois grupos de instituições são relevantes: aquelas responsáveis pela distribuição de direitos e deveres fundamentais; outras relativas à divisão social de encargos e benefícios adquiridos coletivamente. Quanto ao primeiro grupo, têm-se sequencialmente, após os dois *princípios de justiça*: (a) a *constituição* e forma política; (b) posteriormente a *legislação* com suas leis e políticas socioeconômicas; (c) seguindo-se das instâncias práticas de *aplicação* cujos juízes e administradores públicos interpretam e aplicam as leis. Findado esse grupo, passa-se ao segundo, cujo autor denomina *instituições de fundo,* responsáveis pela: (a) *alocação* de preços competitivos e barreiras para evitar o monopólio; (b) *estabilização* com fins de pleno

[17] RAWLS, 2002, p. 543.

emprego; (c) *transferência* de recursos para garantia do mínimo de bem-estar social; (d) e *distribuição* com propósito de tornar equitativas as taxações e as parcelas distributivas. Visto isso, se existir o potencial de humilhação na teoria rawlsiana, as instituições candidatas devem ser essas citadas acima.

Dando-se prosseguimento à investigação, discute-se sobre a *inveja* e as chamadas *psicologias especiais* – nas quais se encaixa a humilhação – como inclinações psicológicas capazes de solapar o projeto de sociedade justa pautado na motivação moral. Diz o autor: "[não] obstante, essas inclinações existem e, de algum modo, é preciso levá-las em conta"[18]. Na seção §81, a inveja e a sensação de ser posto para baixo são tratadas conjuntamente, pois elas podem surgir internamente quando há comparação intersubjetiva sobre a quantidade de bens primários que cada um possui. Em ambas, há uma *relação de declínio e subtração*; enquanto a pessoa humilhada é publicamente posta para baixo em seu status, o invejoso responde a essa humilhação, piorando (igualando para baixo) a situação dos demais envolvidos.

A inveja é força poderosa que conduz aceitar menos para si desde que os outros também tenham menos. Há dois tipos de invejas viciosas: a geral e a particular[19]. A *inveja particular* se caracteriza como aquela que ocorre em situações cotidianas de rivalidade e competição. Por exemplo, a inveja de alguém que perdeu uma oportunidade de trabalho ou do tenista que perdeu a partida para seu adversário. Este tipo não interessa a Rawls, uma vez que ela não possui o potencial de *desestabilização social*. A *inveja geral*, por sua vez, típica dos conflitos distributivos, causa problemas, pois as desigualdades sociais e econômicas podem despertar rancor em larga extensão.

Destaca-se a inveja geral de caráter *desculpável* que ocorre quando as instituições sociais básicas são responsáveis por seu desenvolvimento. Três componentes conduziriam as pessoas a ela. A *primeira*, de ordem psicológica, ocorre quando não se tem confiança suficiente no próprio valor e nas capacidades.

> A *segunda* (e uma de duas condições sociais) é a de que muitas situações em que essa condição psicológica [de baixo valor] é sentida de maneira *dolorosa e*

[18] RAWLS, 2008, p. 654.

[19] Rawls (*ibidem*) reconhece a existência de uma inveja virtuosa e benigna que soa como elogio para o invejado. Ela funciona como estímulo motivacional de luta por uma situação tão boa quanto a do invejado.

> *humilhante*. A discrepância entre si e os outros se torna visível por intermédio da estrutura social e do estilo de vida da sociedade em questão. Os menos afortunados são, por conseguinte, com frequência obrigados a lembrar-se de sua situação, o que às vezes os leva a fazer uma avaliação ainda mais baixa de si mesmos e de seu modo de vida.[20]

Por fim, a *terceira* surge quando sua posição social não permite alternativa construtiva para mudar seu lugar na escala distributiva. Dadas essas condições:

> A fim de aliviarem a sensação de angústia e inferioridade, [os invejosos] acreditam não ter opção além de impor alguma perda aos que estão em melhor situação, mesmo que isso lhes custe algo, a não ser, naturalmente, que se entreguem à resignação e à apatia.[21]

Embora todos possam desenvolver a inveja, "[...] os menos favorecidos tendem a ser mais invejosos da melhor situação dos mais favorecidos [...]"[22]. Isso ocorre, pois eles estariam mais expostos aos três fatores supracitados: 1) perda do autorrespeito; 2) vivências de situações dolorosas e de rebaixamento; 3) e ausência de reais condições de mudança social.

Não obstante, quem são os *menos favorecidos*? Segundo Rawls, são aqueles que possuem uma menor quantidade de bens primários fundamentais para o desenvolvimento de seu plano de vida subjetivo[23]. Sua condição de pouco favorecimento ocorre por três tipos de contingências: (a) origens de família e classes pobres; (b) ausência de talentos naturais ou capacidades tidas como inúteis aos olhos do sistema socioeconômico vigente; (c) ou ainda má sorte.

Nota-se que, num primeiro momento de investigação sobre a humilhação institucional, as *pessoas menos favorecidas* representam os alvos potenciais de rebaixamento dada a situação socioeconômica inferior que

---

[20] RAWLS, 2008, p. 660, itálicos e colchete meus.
[21] *Ibidem*, p. 661, colchete meu.
[22] *Ibidem*, p. 660.
[23] *Ibidem*.

já se encontram (segundo a escala de bens primários)[24]. Nesses casos, a solidificação da confiança no senso do próprio valor é vacilante quando dependente do status socioeconômico, especialmente, de sua renda e riqueza. Dado que nem todos poderão ter igualmente o mesmo status socioeconômico elevado, alguns deverão estar abaixo. Como diz o autor, neste jogo: "[...] o ganho de cada um é a perda de outro".[25]

Das poucas informações que se têm acesso, pode-se argumentar que a humilhação dos menos favorecidos ocorreria quando a desigualdade socioeconômica entre eles e os mais favorecidos é *tornada visível* pelas instituições, de modo que a mera *lembrança* do status inferior pode proporcionar a sensação de humilhação. Neste caso, o segundo princípio de justiça, que permite distinções socioeconômicas, junto às instituições de fundo responsáveis pela alocação, estabilização, transferência e distribuição de recursos são candidatos a esse feito. Resta saber se o *modo* como se expõe as desigualdades pode ser considerado desrespeitoso. Para Rawls, a exposição pública do status socioeconômico inferior só pode ser considerado humilhante quando "[os] menos afortunados são, por conseguinte, com frequência obrigados a lembrar-se de sua situação"[26]. Assim, destas poucas palavras se pode afirmar que a exposição do baixo status deve ser: *frequente e forçoso*.

Dado que não se pretende eliminar as diferenças socioeconômicas, o autor propõe algumas *estratégias* para que, ao menos, o baixo status dos menos favorecidos não seja exposto de modo humilhante. Assim, sugere-se que determinadas instituições cuidem para que a visibilidade do status não seja constante e involuntariamente associada com a ideia de inferioridade. Como fazer isto? A *primeira* opção é a efetiva redução concreta das diferenças distributivas. Dentro deste escopo, as instituições de fundo poderiam atuar para que as discrepâncias socioeconômicas não sejam tão grandes a ponto de despertar psicologias

---

[24] Desde o século XVIII, comenta-se sobre a possibilidade do pobre, que é alguém menos favorecido, sentir-se humilhado. Segundo Kant (2003), o dever de beneficência do rico poderia colateralmente gerar a sensação de rebaixamento no pobre, para tanto, o autor recomenda que se evite a aparência de estar sendo obrigado a ajudar. Simmel (1965) concorda com a possibilidade de humilhação como efeito colateral da *obrigação de ajudar*, por isso recomenda que as dependências econômicas sejam assunto de *assistência social* e não mais de caridade, visto que, na primeira, a sensação de estar sendo humilhado poderia ser desviada quando o pobre se reconhece como sujeito de direitos garantidos institucionalmente.

[25] RAWLS, 2008, p. 673.

[26] RAWLS, 2008, p. 660.

negativas. Uma *segunda* proposta é incentivar institucionalmente outras instâncias associativas para que o foco sobre o significado de uma vida boa seja ampliado para além de questões exclusivas de renda e riqueza, visto que, "[...] a pluralidade de associações em uma sociedade bem-ordenada, cada qual com sua vida interna assegurada, costuma reduzir a visibilidade, ou pelo menos a visibilidade dolorosa, de variações nas perspectivas humanas".[27] Rawls também propõe certo cuidado ético virtuoso dos mais favorecidos para com os menos, de modo que os primeiros não esbanjem seu status superior de modo arrogante e prepotente, porém, a garantia disto está para além da alçada institucional.

Em um segundo momento da investigação, analisa-se se certas *desigualdades políticas e cívicas* poderiam humilhar quando o status de igual cidadania de alguns é formalmente diferenciado. Diz Rawls, na seção §82, que se isso ocorresse:

> [...] teria por consequência estabelecer publicamente sua inferioridade tal como seria definida pela estrutura básica da sociedade. Esse lugar subordinado na vida pública seria, de fato, humilhante e destruidor da autoestima.[28]

Neste escopo, a humilhação institucional ocorreria quando há o estabelecimento público da inferioridade *constitucional* com base em *direitos e liberdades fundamentais*[29]. Ao reduzir a alguns, de maneira injustificada e discriminatória, o conjunto *de liberdades e direitos* que deveriam ser universalmente garantidos a todos os cidadãos, deixar-lhes-ia em desvantagem e enfraqueceria sua posição política. Segundo o autor, esse lugar constitucionalmente subordinado na vida pública seria humilhante, pois:

> [...] ao se concordar com uma liberdade que não seja igual, pode-se perder de ambas as formas. Isso é tanto mais verdadeiro quanto mais a sociedade se torna justa, já que os direitos iguais e as demonstrações públicas de respeito têm um lugar essencial para preservar o equilíbrio político e para que os cidadãos se assegurem de seu próprio valor.[30]

---

[27] *Ibidem*, p. 662.
[28] RAWLS, 2008, p.672.
[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*, p. 672.

Como evitar esse tipo de humilhação? Para tanto, o autor investe no papel das *bases sociais do autorrespeito* como solução profícua para esse fenômeno. Sua distribuição seria um modo de afirmar publicamente a igualdade constitucional de todos como cidadãos portadores de direitos e liberdades fundamentais. Diz o autor: "E, sendo esta distribuição igual, todos têm um status semelhante e garantido ao se reunirem para tratar dos assuntos comuns da sociedade em geral"[31]. Feito isto, dar-se-ia o *reconhecimento público* de seu status como agente livre e igual.

Nesta seção apresentamos que, para Rawls, uma concepção satisfatória de justiça investigará sobre a humilhação institucional, pois evitá-la é um meio necessário para o desenvolvimento interno do senso do próprio valor e confiança nas capacidades. No entanto, em última instância, para além do surgimento deste aspecto interno da liberdade e autonomia, sua majoritária finalidade é a *estabilidade social*. Instituições que combatem a humilhação consequentemente também combateriam psicologias como a inveja, que é uma das principais causadoras da desestabilização na *T*J. Invejosos e humilhados não desejam cumprir os princípios e as normas de suas instituições, assim, sua existência afasta a possibilidade da estabilidade pautada na motivação moral.

II- Avishai Marglait: Investigação normativa ou psicológica?

Segue-se este artigo com a apresentação da proposta de uma *sociedade decente* de Avishai Margalit cujas instituições são designadas como aquelas que não humilham as pessoas que dela dependem, em contraposição a uma *sociedade civilizada* cujos integrantes não humilham uns aos outros[32]. Para tanto, o autor determina que "[a] humilhação é qualquer forma de atitude ou condição que constitua um bom motivo para que a pessoa considere que seu autorrespeito foi ferido"[33].

Ao perguntar-se sobre os *motivos* pelos quais as pessoas devem ser respeitadas o autor apresenta três possíveis respostas. A *primeira* é a positiva que defende a existência de certas características ou propriedades nas quais devem ser universalmente preservadas – como a dignidade na

[31] *Ibidem*, p. 672.
[32] MARGALIT,1996a. As traduções que se seguem são minhas.
[33] *Ibidem*, p. 9.

ética kantiana[34]. A *segunda*, de caráter cético, afirma que o respeito representa uma expectativa de comportamento almejado dados os hábitos ou sua utilidade pública em determinadas sociedades. *Por fim*, tem-se o modo negativo de justificação cuja defesa argumenta que toda forma de injúria, crueldade e sofrimento socialmente desnecessário deve ser evitado[35]. Ele opta por esta última opção.

Para Honneth, o que influenciou Margalit ao debate sobre humilhação foram os nefastos acontecimentos do final do século XX, como no caso do Holocausto, no qual o princípio do tratamento igual foi tão facilmente violentado e desrespeitado[36]. De fato, o próprio autor assume que "[...] os nazistas criaram uma nova maneira de humilhar as pessoas"[37], sendo essa muito distinta da humilhação cristã, uma vez que nesta o ato de rebaixamento (principalmente a si mesmo) não era de modo algum uma forma de negar a humanidade, mas justamente o contrário: era meio de rebaixar errôneas pretensões de querer se igualar ou renunciar a Deus. A singularidade do nazismo "[...] é sua particular fusão entre humilhação coletiva e destruição em massa"[38]. Em outras palavras, além dos assassinatos, também se rejeitava publicamente os povos inimigos como possuindo o status de membros da comunidade humana.

Margalit defende que o nazismo, valendo-se da teoria evolutiva dos corpos, misturou duas formas distintas de racismo. A *primeira* forma de racismo é a designação dos judeus como seres humanos inferiores (porém ainda seres humanos); e a *segunda* forma, no decorrer do tempo, culminou no tipo de rejeição que desumanizava os judeus. Para tanto, os nazistas se valeram de condições para "desumanizar" os corpos dos inimigos, de modo que começasse a se parecer diferente do corpo humano em um estado normal. Utilizaram-se um conjunto de dispositivos como: (a) o uso de símbolos específicos para distingui-los dos demais (como a estrela amarela); (b) a raspagem dos cabelos; (c) a desnutrição para tornar os corpos magros e frágeis e as mentes pouco férteis; (d) a substituição de nomes próprios por números, dentre diversas outras técnicas, a fim de padronizar os corpos dos inimigos em uma aparência que não mais lembrasse a de um ser humano (quando

---

[34] *Cf.* KANT, 1960.
[35] MARGALIT, 1996a.
[36] HONNETH, 1997b.
[37] MARGALIT, 1996b, p. 78.
[38] *Ibidem*, p. 66.

comparado aos demais corpos saudáveis), mas a de outro tipo de animal[39].

Embora os algozes nazistas tenham se esforçado para que o corpo do judeu não mais se parecesse com o de um humano, é preciso ressaltar que *biologicamente* ou *ontologicamente* é impossível desconsiderar uma pessoa como um membro pertencente à espécie – a não ser em graves casos psiquiátricos. De fato, tratar-se-ia de uma rejeição *como se* o indivíduo não fosse humano. A humilhação só faz sentido se se *pressupõe* de antemão que ali há uma pessoa, isto é, um ser dotado de algo que o faz humano, e não meramente um animal ou objeto ou máquina – não faria sentido humilhar uma colheitadeira industrial, um jarro de flores ou um cachorro. Diz o autor: "A vítima deve ser caracterizada enquanto alguém consciente, que possui um valor humano implícito, para que o ato de humilhação, que nega essa humanidade, valha".[40] Assim, ela é um *desnudamento* do humano em um sentido mais complexo: uma desqualificação moral, simbólica ou psicológica – de certa forma, equivalente a o que os gregos diferenciavam entre *zoe* e *bios*: a vida puramente biológica e a vida em um sentido mais complexo.

Eis o *paradoxo da humilhação*: se, por um lado, é uma forma de rejeição que tenta negar a humanidade do envolvido, por outro, é seu *pré-requisito* que o outro já seja reconhecido de antemão como tal.

---

[39] Basta lembrar-se dos *Muselmann* nos campos de concentração*: "*A palavra era geralmente utilizada em *Auschwitz* e outros campos de concentração alemães. Lá a palavra polonesa "muçulmano" [*Muslim*] teve sua forma distorcida para *muzulman*. Segundo o jargão, ela referia-se ao prisioneiro em estado terminal, devido à exaustão física ou mental, provocada pelas condições de inanição. Os *Muselmänner* eram caracterizados por sua falta de camada de gordura e músculos; pele seca, descascada e esticada sob o contorno dos ossos; sua face parecia uma máscara de olhos sombrios. Seus movimentos eram lentos devido à atrofia muscular. Seus ombros eram encurvados, por isso preferiam estar frequentemente em posição de cócoras. Sensíveis ao frio, muitas vezes cobriam-se com cobertores, trapos e papéis de sacos de cimento. Suas mudanças somáticas acompanhavam distúrbios psicológicos. Nos primeiros estágios, os *Muselmänner* eram facilmente irritáveis e excitáveis, dada sua atenção focada exclusivamente em obter comida; no passar do tempo, tornavam-se totalmente indiferentes ao estímulo exterior. Eles eram enviados às câmaras de gás durante o período de seleção de mortes no campo. Algumas ambiguidades quanto à etimologia da palavra permanecem". Museu de *Auschwitz*. Disponível em: < http://auschwitz.org/en/press/mini-dictionary/#Muselmann >. Acesso em: 06 de janeiro de 2017.

[40] MARGALIT, 1996a, p. 110.

Marcado por suas investigações sobre o nazismo, o desafio das publicações posteriores de Margalit foi analisar se nas sociedades contemporâneas, principalmente aquelas defensoras dos direitos e liberdades fundamentais, ainda se poderia humilhar as pessoas dentro deste escopo. No entanto, coube inicialmente perguntar: as instituições humilham *a todo o momento* (pois sua existência já é suficiente para se considerar humilhante) ou as instituições *nunca* podem humilhar (pois a visão que o sujeito tem de si é inabalável às condições exteriores)? As duas alternativas são falsas. Segundo o autor, "[...] as instituições não necessariamente humilham as pessoas, mas são capazes de fazê-la"[41]; portanto, elas possuem apenas uma *potencialidade* para agir de tal forma.

Interessa a Margalit os comportamentos humilhantes de caráter concreto, isto é, das atuações dos agentes institucionais como os "[...] policiais, soldados, diretores de prisão, professores, agentes sociais, juízes, e todos os outros tipos de agentes de autoridade"42 – em contraposição aos casos mais "abstratos" que, de acordo com ele, ocorreriam através de leis e regras institucionais:

> As instituições sociais podem ser descritas de duas maneiras: abstratamente, através de suas regras e leis, ou concretamente, pelo seu comportamento. Analogamente, pode-se falar em humilhação institucional pelas leis, como por exemplo as Leis de Nuremberg ou do apartheid, em contraste há os atos concretos de humilhação institucional, como o tratamento dos policiais de Los Angeles com o motorista negro Rodney King. [...]. Meu interesse aqui está no aspecto concreto.[43]

Não se trata de investigar se esses agentes tiveram ou não a intenção subjetiva de praticar a injúria, mas de construir uma linguagem normativa sobre o fenômeno que forneça critérios (boas razões) para identificar quando os tratamentos podem ser considerados humilhantes.

Ele explica que sua investigação é normativa, ao invés de psicológica:

> Este sentido de humilhação é mais normativo do que psicológico. Por um lado, o sentido normativo não requer que a pessoa, que diz ter bons motivos para se

[41] MARGALIT, 1996a, p. 2.
[42] Ibidem, pp. 128-129.
[43] Ibidem, p. 1, itálicos meus.

> considerar humilhada, necessariamente se sinta como tal. Por outro lado, o senso psicológico de humilhação não requer que a pessoa que se sentiu humilhada tenha bons motivos para se considerar assim.[44]

Em uma perspectiva psicológica, o critério de verificação da humilhação depende da existência do sofrimento e do sentimento de humilhação despertado no indivíduo; já em uma perspectiva normativa, o que é relevante são as boas razões para sentir-se como tal.

Há três formas humilhantes de expressar o tratamento para com uma pessoa como se este não fosse humano:

> (1) tratando seres humanos como se não fossem humanos – como bestas, máquinas ou sub-humanos; (2) agir de forma a manifestar ou conduzir à perda do controle básico sobre si mesmo; e (3) rejeitar o ser humano da "Família Humana" [ou comunidade humana].[45]

Na primeira tipologia, tenta-se rejeitar ontologicamente ou biologicamente a existência, caracterizando-o como outro ser: mero animal, máquina, objeto, etc. Na segunda, rejeita-se o aspecto da liberdade como capacidade para o autocontrole sobre seus próprios interesses mínimos: controle sobre o próprio corpo e decisões. Por fim, ocorre a rejeição daquilo que o autor chama de "família humana" ou "comunidade humana" que, como será visto, trata-se da rejeição de grupos importantes para a definição de si mesmo[46].

A *primeira* forma de expressão da humilhação é o tratamento da pessoa como se não fosse humana, mas *meramente um outro ser*. Da mesma forma que Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*[47], Margalit reconhece que indivíduos nem sempre serão tratados exclusivamente como *fins em si mesmos*, mas às vezes como *meios* para atingir outra finalidade (como no caso da venda da força de trabalho), um meio através do qual um indivíduo se vende como se fosse uma máquina ou um objeto. Por mais que as pessoas sejam tratadas como meios, o importante é que nunca sejam tratadas *meramente* como tais: "Seres humanos também são, obviamente, objetos e animais, e até máquinas, mas eles nunca são

---

[44] *Ibidem*, p.9.
[45] MARGALIT, 1996a, p. 144, colchete meu.
[46] *Ibidem*.
[47] KANT,1960.

meramente objetos ou animais, e certamente também não são meramente máquinas".[48]

A *segunda* forma de humilhar, segundo o autor, é a de tratar uma pessoa de modo a manifestar a *perda do controle básico sobre si mesmo*. Assim, a própria caracterização da pessoa como agente livre para se autodeterminar é posta em questão:

> Uma considerável proporção dos gestos humilhantes são aqueles que objetivam mostrar às vítimas que eles não possuem o mínimo nível de controle sobre seu próprio destino, pois eles estão desamparados e sujeitos à boa vontade (ou melhor, à má vontade) de seus ofensores.[49]

Aqui se apresenta, mais uma vez, o imperativo da humilhação como tentativa de "descategorizar" o outro como humano, de modo a negar aqueles elementos que são considerados próprios aos humanos – neste caso, a liberdade. Não que ela (a liberdade) seja entendida como uma essência, mas como um elemento importante para manifestar a própria *condição humana* como "[...] seres livres e capazes de tomar decisões acerca da maneira como conduzirão suas vidas"[50].

A *terceira* forma de manifestação da humilhação é a sua rejeição da *família humana* ou *comunidade humana*. Em uma nota de rodapé, ele explica que esta expressão visa salientar um sentido amplo de pertencimento à espécie, não em uma acepção meramente biológica, mas com uma *qualificação humanística*, abarcando pretensões amplas de pertencimento como a moralidade, a sociabilidade e a participação política[51].

Assim, notamos nesta seção que existem três formas de humilhação: (a) rejeição como se fosse *meramente outro ser*: animal, máquina, objeto; (b) como se não fosse *livre* para controlar seu corpo e suas decisões; (c) como se não tivesse *pretensões humanísticas* para além da mera sobrevivência do corpo. Todas elas são expressões de um mesmo imperativo que comanda tratar os humanos como se não fossem humanos. Na próxima seção, será investigada a relação entre a vergonha, o estigma e a humilhação.

---

[48] MARGALIT, 1996a, p. 91.
[49] MARGALIT, 1996a, p. 116.
[50] *Ibidem*, p. 117.
[51] *Ibidem*.

III- Martha Nussbaum: Vergonha? Estigma?

Nussbaum é conhecida por ser uma das autoras contemporâneas especialistas nos estudos sobre as emoções – com ênfase na filosofia clássica de Aristóteles e Sêneca. A filósofa reatualiza o pensamento estoico, propondo o que ela chama de uma concepção neoestóica sobre as emoções[52]. Em *Irrupções do Pensamento* (2001)[53] defende-se a abordagem *cognitivista*, afirmando que as emoções são produtos de julgamentos ou avaliativas, em contraposição à perspectiva adversária que defenderia que "[...] as emoções são "movimentos não-racionais", energias sem pensamento que simplesmente empurram a pessoa, desconexas com o modo como ela percebe e vê o mundo [...] ".[54]

Devido ao aspecto forte e impulsivo de muitas emoções como o ódio, por vezes há uma tendência precipitada de se caracterizar as emoções como movimentos não-inteligentes contrários à razão. Tal perspectiva provém de uma corrente de pensamento que tradicionalmente opunha emoção à razão (enquanto cálculo "frio"). Porém, estudos recentes apoiados na psicologia social e na neurobiologia desmistificam essa aparente contrariedade, de modo a classificar as emoções como inteligentes, isto é, dotadas de aspectos cognitivos de julgamento[55].

Citam-se algumas características gerais das emoções: 1) referem-se a objetos no mundo (sobre algo); 2) seu objeto é intencional (há uma consciência interpretando esse objeto); 3) envolvem um conjunto de crenças sobre esse objeto, que podem ser verdadeiras ou falsas; e 4) seus objetos são julgados segundo o valor e importância ("eudaimonica"). Essas características seriam suficientes para indicar o aspecto cognitivo das emoções, classificando-as como movimentos inteligentes do pensamento[56].

A autora, no entanto, afasta-se de duas proposições estoicas. *Primeiro*, ela defende que crianças e animais não-humanos também possuem emoções, ao contrário deles que, de modo geral, negavam que ambos fossem capazes de desenvolvê-las. *Segundo*, Nussbaum não se vale

---

[52] NUSSBAUM, 2001. Todas as traduções que se seguem são minhas.
[53] Tradução livre de *Upheavals of Thought* (2001).
[54] NUSSBAUM, 2001, p. 35.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.

da exigente doutrina do automonitoramento expressa pela busca da *apatia* e *ataraxia*, isto é, a ausência de emoções a fim de garantir a tranquilidade da alma. De modo mais flexível, ela não sugere que cada um deveria monitorar a si mesmo como se estivesse vigiando um inimigo, mas que todos controlem suas emoções de modo a orientá-las ao seu desenvolvimento saudável.

Para aprofundarmos a discussão deste trabalho é necessário o desenvolvimento conceitual da emoção da vergonha, uma vez que Nussbaum afirma que a *exposição pública à vergonha pode ser caracterizada como humilhação*[57]. Inicialmente cabe expor o caráter cognitivo da vergonha. Esta emoção: 1) possui um *objeto* (ela é vergonha de algo); 2) manifesta uma *intencionalidade*, isto é, uma consciência interpretando algo como vergonhoso; 3) envolve *crenças* de que algo é vergonhoso (por exemplo, de que falhar ou estar em uma situação de vulnerabilidade é vergonhoso); e 4) envolve um julgamento sobre o *valor e a importância* do objeto e crenças para sua vida (por exemplo, não sentir vergonha é importante, pois significa que não se está falhando em seguir certos modelos, padrões, etc.). A depender do objeto da avaliação, da maneira como avaliamos e as crenças envolvidas nessa questão, a vergonha pode ser saudavelmente desenvolvida ou tornar-se perigosa socialmente.

De modo geral, a vergonha pode ser caracterizada como uma emoção referente à *autoavaliação* que, mesmo sendo dolorosa, surge para evidenciar a existência de uma falha no ato de viver conforme certas regras, padrões ou ideais[58]. Em linhas gerais, há alguém que, ao julgar que falhou na tentativa de seguir certas normas ou padrões, tem seu rosto ruborizado.

Nussbaum não pretende discorrer, de maneira pormenorizada, sobre como seria o desenvolvimento saudável da emoção da vergonha (chamada *vergonha construtiva*); ao contrário, seu propósito é tentar afastar o desenvolvimento perigoso da mesma. Para tanto, a autora analisa minuciosamente como a vergonha surge. Esta emoção já se desenvolve logo nos primeiros anos da infância – a chamada *vergonha primitiva*. Nesse período de desenvolvimento, a criança experimenta um longo processo de dependência e vulnerabilidade em relação a outros indivíduos (principalmente a mãe), o que levaria a própria criança a envergonhar-se quanto as suas próprias vulnerabilidades e de seu estado de dependência.

---

[57] *Idem*, 2004.
[58] *Cf.* TAYLOR, 1985.

Ao longo dos anos, a criança aprende um conjunto de crenças sobre quais vulnerabilidades e situações de dependência devem ser escondidas e quais não – por exemplo, seria vergonhoso urinar nas calças (pois implicaria uma situação de falta de controle sobre o próprio corpo), seria vergonhoso para um menino dançar balé (pois esta atividade seria típica de pessoas frágeis, delicadas, portanto, mais vulneráveis). Ao longo de seu crescimento, o pressuposto inicial de que as vulnerabilidades são vergonhosas passam a englobar um conjunto de crenças que corroboram cada vez mais com esta proposição inicial.

Na fase adulta, as tradicionais crenças, referem-se geralmente à categoria da *pessoa "normal"* e seus atributos (como se comporta e se veste, quais suas preferências, etc.). Trata-se de uma *identidade social* anteriormente existente ao indivíduo que se transforma em expectativa de comportamento ou modelo para julgamento[59]. Quais crenças, atributos e relações compõe essa identidade? Quais vulnerabilidades são caracterizadas vergonhosas por ele? Goffman arrisca dizer que só haveria um único homem isento da vergonha nas sociedades similares à norte-americana, aquele que preenche todos requisitos da chamada pessoa normal:

> [...] há só um tipo de homem que não tem nada do que se envergonhar: um homem jovem, casado, pai de família, branco, urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura e com sucesso recente nos esportes. Todo homem americano tende a encarar o mundo sob essa perspectiva, constituindo-se isso, num certo sentido, um sistema de valores comuns na América. Qualquer homem que não consegue preencher um desses requisitos ver-se-á, provavelmente – pelo menos em alguns momentos – como indigno, incompleto e inferior.[60]

No entanto, interessa-nos o ato institucional de marcação de grupos como desviantes deste padrão normativo.

Relaciona-se a essa concepção (de pessoa normal) outras identidades que se caracterizam como *deterioradas* em comparação ao

[59] *Cf.* GOFFMAN, 1993.
[60] GOFFMAN, 1993, p.110.

modelo padrão. Goffman define-a como *estigma* social.[61] Tal palavra deriva do termo grego *stizô* que significa o ato de *marcar*, tanto para melhor quanto para pior, certos indivíduos e grupos que possuem características que se distanciam do padrão esperado[62]. Todavia, preponderantemente desde a Grécia clássica se marcavam pessoas consideradas portadoras de características indesejáveis socialmente. A fim de tornar *visíveis* esses traços, geralmente se marcava a face ou pele das pessoas para puni-las ou avisar aos demais membros sobre seu descrédito social. Dentro deste contexto, a humilhação se caracteriza como prática de exposição pública à vergonha, de modo a tornar visível a identidade deteriorada de certos grupos.

Em *Escondendo-se da Humanidade*[63] e *Raiva e Perdão*[64], a autora defende que por muito tempo se considerou a humilhação uma forma de punição social válida. Nas sociedades gregas clássicas era costumeiro marcar visivelmente os rostos dos grupos indesejáveis, geralmente criminosos, com símbolos que expusessem publicamente que ali se tratava de alguém que rompeu com os padrões e as leis da *polis*. Deste modo, expunha-se, através das instituições, as vergonhas dos prisioneiros, marcando-os como descreditados socialmente.

As punições por vergonha (*shame penalties*) ainda ocorrem hoje, porém de modo não legalizado. Cotidianamente se acredita que aqueles que cometem crimes muito cruéis ou graves como "[...] dirigir bêbado, roubar, fraudar, condutas de injúria sexual (por exemplo, molestamento de crianças)"[65] merecem ter uma punição por vergonha. Não é difícil encontrar casos em que delegados, policiais e outros agentes de autoridade se sintam "moralmente" legitimados em humilhar estupradores e ladrões em programas policiais ou nas entrevistas televisivas, por exemplo. Por mais que nas sociedades liberais contemporâneas este tipo de punição seja juridicamente proibida, ainda assim é comum encontrar autoridades civis que praticam tais atos.

> [...] a vergonha anuncia para o mundo que a pessoa é de um certo tipo (degradado): um "*bêbado*", uma "*mulher má*", etc. Quando o público ri de alguém e ridiculariza-o, eles não estão convidados a focar

[61] *Ibidem*.
[62] NUSSBAUM, 2004.
[63] Tradução livre do inglês *Hiding from Humanity* (2004).
[64] Tradução livre de *Anger and Forgiveness* (2016).
[65] NUSSBAUM, 2004, p. 228.

> especificamente em um ato específico [o rompimento à lei]: mas eles estão convidados a escarnecer a identidade deteriorada desta pessoa.[66]

Nussbaum apresenta cinco razões contra a punição por vergonha[67]. A *primeira* razão é a de que "[...] punições por vergonha humilham, e isto constitui ofensa contra a dignidade humana"[68]. Em sociedades nas quais o senso do próprio valor é matéria de justiça social, humilhar é uma forte injúria ao autorrespeito de seus cidadãos. A *segunda* mostra que "[...] ao envergonhar, o Estado não meramente pune através de suas próprias instituições estabelecidas. Mas convida o público a punir o ofendido"[69]. Assim, o Estado: (a) além de extrapolar seus limites de punição – inclusive convidando os demais cidadãos para humilharem o prisioneiro; também (b) seria contrário à imparcialidade e neutralidade da justiça que convém em uma sociedade tipicamente liberal. A *terceira* é o argumento histórico que diz que punições por vergonha não são confiáveis, pois, por vezes, as pessoas erradas foram punidas, e também não se calibrou apropriadamente a magnitude que este tipo de ato poderia alcançar. A *quarta* razão é que as "[...] punições baseadas em vergonha possuem fortes potenciais de intimidação"[70], de modo que os prisioneiros humilhados tendem a tornar-se mais problemáticos e alienados do que antes. Por fim, a quinta razão cita que "[...] punições por vergonha conduzem a tentativas cada vez maiores de pôr mais pessoas sob o controle social"[71].

As instituições: suas leis e principalmente os agentes institucionais poderiam incentivar estigmas sociais *já* operantes dentro da sociedade, principalmente aqueles direcionados a certos grupos como: os prisioneiros, os pobres, os homossexuais e as pessoas com deficiência. Os *pobres,* por exemplo, representam um dos grupos mais estigmatizados e sujeitos à humilhação na sociedade, pois "[os] pobres são rotineiramente afastados e envergonhados, tratados como *inúteis*, *viciosos* e de *baixo valor*".[72]

---

[66] NUSSBAUM, 2004, pp. 230-231, itálico e colchete meu.
[67] *Idem*, 2016; 2004.
[68] *Idem*, 2004, p. 230.
[69] *Ibidem*, p. 234.
[70] *Ibidem*, p. 235.
[71] *Ibidem*, p. 236.
[72] *Ibidem*, p. 282, itálicos meus.

Já em *A Riqueza das Nações*[73], Adam Smith traçou o paralelo entre vergonha e pobreza. Ele argumentava que aparecer em público sem certos bens considerados socialmente necessários para uma vida decente podia ser caracterizado como vergonhoso. Assim, na Inglaterra do século XVIII, a pobreza não significava simplesmente a ausência de certos bens materiais fundamentais para se ter uma vida digna, mas também uma condição vergonhosa de vida. Smith, ao se referir à necessidade de certos bens de consumo, afirma que estes não são unicamente necessários em seu aspecto material como suporte biológico de vida, mas também necessários para *credibilidade social*. Ele exemplifica essa proposição a partir do caso da camisa de linho e do sapato de couro considerados necessários, por questão de costume, na Inglaterra:

> Assim, por exemplo, uma camisa de linho não é um artigo de necessidade para se viver, no sentido estrito. Suponho que os gregos e romanos viviam muito bem, mesmo sem terem linho. Mas nos tempos de hoje, na maior parte da Europa, um trabalhador diarista respeitável se envergonharia de aparecer em público sem uma camisa de linho, cuja falta supostamente denotaria aquele desonroso estado de pobreza no qual, como se presume, ninguém pode cair a não ser por conduta extremamente má. Analogamente, o costume fez com que sapatos de couro sejam um artigo de necessidade na Inglaterra. A pessoa respeitável, de qualquer sexo, mesmo a de condição mais pobre [*the poorest creditable person*], se envergonharia de aparecer em público sem eles.[74]

Em uma sociedade na qual a riqueza é valorizada, aparecer em público como alguém que se encontra em condição de pobreza será considerada uma *vulnerabilidade vergonhosa*, pois isto seria considerado uma falha ao padrão de alguém normalmente portador de boa condição financeira.

Não obstante, como solicitar que a pobreza não seja mais considerada vergonhosa em sociedades economicamente liberais de tipo capitalista, cuja concepção ética de vida boa estaria conectada com a imagem do acúmulo de dinheiro e capital?[75] Visto assim, solicitar que ela

---

[73] SMITH, 1996.

[74] *Ibidem*, p.322, colchetes meus.

[75] Sobre a ética do capitalismo clássico e sua vertente neoliberal *cf*. Weber (2004) e Dardot; Laval (2013).

não seja mais interpretada como vergonhosa necessariamente implicaria uma *tensão*, até *contradição*, com o próprio sistema vigente. Se certas crenças que acompanham a estrutura são mais difíceis de extinção, ao menos, certos tipos de estigmas socialmente existentes poderiam ser eliminados, a saber: o estigma do pobre como preguiçoso, vicioso ou pessoa de "baixo valor". Assim, ao menos, sua exposição pelas instituições não seria humilhante.

Considerações Finais

Podemos notar que as pessoas já estão inseridas em sociedades cujas instituições promovem as bases sociais para a obediência ou para a revolta, portanto, a escolha entre vergonha ou indignação diante de um ultraje (como a humilhação, por exemplo) não é mera problemática voluntarista dos indivíduos ou questão de sorte: a escolha envolve o conjunto estrutural de condições básicas (psicológica, social e institucional) que se tem em dado momento histórico[76]. Como as instituições podem fazer sua parte? Certamente o passo inicial é a criação da gramática de experiências de humilhação que se tem em certos contextos e épocas de uma dada sociedade.

Não obstante, permanecem algumas tensões fundamentais quanto ao debate. *Primeiro*, até que ponto cabe ao filósofo antecipar o *conteúdo* sobre o que é considerado humilhante ou não? Talvez fosse mais frutífero resguardar seu papel de orientador e formulador de problemáticas, deixando a discussão dos conteúdos à esfera pública, onde os próprios cidadãos democráticos, sob o uso da razão pública, deliberariam sobre o assunto. *Segundo*, analisar a humilhação como tipologia de injustiça contemporânea necessariamente encaminha o debate para a discussão acerca de teorias de justiça que tentam aumentar seu escopo de ampliação para além da temática jurídica, de modo a abarcar questões ditas "psicológicas" ou mais "profundas" próprias da ética. Este artigo não ignora a legitimidade desses questionamentos, mas optou por abster-se de seus desdobramentos dada a pouca quantidade de publicações de cunho analítico sobre o modo como determinados filósofos discutiram o fenômeno da humilhação, ao menos no cenário brasileiro.

Como visto, de acordo com John Rawls, não podemos ter uma concepção de justiça satisfatória sem levarmos em consideração a noção

[76] MOORE, 1978.

de humilhação, visto que as principais instituições básicas e as de fundo podem explicitar, de modo forçoso e frequente, o status inferior dos menos favorecidos e dos seus cidadãos. Para o autor, amiúde são as próprias instituições que podem impossibilitar o desenvolvimento do senso do próprio valor e confiança nas capacidades (autorrespeito) – como no caso da humilhação. Por questão de estabilidade, agindo deste modo, a estrutura básica não cria condições favoráveis para a aderência dos cidadãos e dos menos favorecidos às instituições; ao contrário, ela gera nesses grupos aversão ou indiferença quanto à sua eficácia. Como esperar que os humilhados e ofendidos pelas instituições básicas aceitem e desejem seguir as regras institucionais? Como exigir respeito à estrutura básica da sociedade se eles são rebaixados pelos mecanismos que deveriam protegê-los? Em última instância, a humilhação gera instabilidade social. Deste modo, a contribuição teórica de Rawls possibilita investigações futuras sobre humilhação e estabilidade pautada na motivação moral.

Margalit pode ser considerado o primeiro filósofo a investigar em profundidade o conceito principal aqui trabalhado. O autor explicita a sua insatisfação com questões de justiça que se concentram exclusivamente nos direitos e deveres dos cidadãos ou nas questões econômicas de distribuição de benefícios sociais (sobre *o que* e *quanto* distribuir, por exemplo). O *modo* como se distribui seria tão importante quanto os objetos da distribuição. Dentro deste escopo, uma sociedade decente poderia ser caracterizada como aquela cujas instituições não distribuem os benefícios de modo humilhante. Porém, isso seria limitar demais suas pretensões filosóficas. De modo mais amplo, uma sociedade que não humilha não trata seus membros *como se* eles não fossem seres humanos. Como vimos, sua preocupação com essa questão é fruto direto dos fenômenos de violação maciça do princípio da igualdade das pessoas que ocorreram nos movimentos totalitários do século XX.

É improvável que humilhações tão cruéis quanto às do nazismo ocorreram nas sociedades tipicamente liberais e ocidentais contemporâneas. No entanto, a pergunta ainda se impõe: é possível que nessas sociedades, abstratamente protetoras de direitos e liberdades fundamentais, ainda haja humilhação institucional? Para tanto, a análise normativa de Margalit foi primordial para construção de *critérios* profícuos para testar casos concretos de rejeição às pessoas como se não fossem humanas. Assim, pode-se colocar em questão como as instituições têm tratado os refugiados, os prisioneiros de guerra, os "terroristas". Esses grupos não têm sido humilhados? Certamente

Margalit abre precedentes para investigações futuras sobre a possibilidade de humilhação em tempos de múltiplas crises econômicas, sociais e políticas.

O desenvolvimento de uma investigação normativa (no sentido margalitiano) negligencia propositadamente questões ditas "psicológicas", isto é, vinculadas às emoções e às intenções envolvidas. Nota-se que muitas vezes as pessoas erram nos seus julgamentos, por exemplo, alguém pode pensar que foi humilhado, quando na verdade não o foi; ou, ao contrário, alguém pode de ter sido rebaixado, mas acabar por não ter um sentimento de reprovação quanto ao ocorrido. Certamente uma investigação sobre o fenômeno da humilhação não pode se restringir aos sentimentos e intenções subjetivas dos agentes envolvidos, dado seu papel objetivo de apresentação de critérios para esse fenômeno. Porém, não seriam essas informações ditas "psicológicas" enriquecedoras para a discussão? Qual é a relevância da emoção da vergonha, por exemplo, dentro desta temática?

Martha Nussbaum argumenta que a discussão sobre a humilhação é enriquecida quando as emoções são investigadas sob a perspectiva cognitivista. A vergonha, por exemplo, tem objeto (vergonha de algo) e se refere a uma falha na realização de aspectos considerados importantes para uma vida boa (*eudaimonia*). Porém, interessou-a a análise sobre determinadas crenças. As *vulnerabilidades* e *situações de dependência* são as principais crenças relativas à vergonha, especialmente àquelas associadas ao padrão "normal" de pessoa construído internamente num dado sistema social.

Abordamos ainda a teoria de Goffman acerca do estigma que designa a identidade deteriorada. As identidades ditas *normal* e *deteriorada* são relacionais, por isso representam duas faces da mesma moeda. O estigmatizado é o oposto do normal e vice-versa. A humilhação institucional, neste horizonte, apresenta-se como exposição pública à vergonha que tem como causa as circunstâncias em que algumas pessoas são tratadas ou representadas publicamente conforme essa identidade descreditada socialmente. As leis e seus agentes são fortes candidatos para essa ação. Nussbaum apresenta um ponto interessante: embora seja difícil combater certas crenças acerca das vulnerabilidades já tão arraigadas dentro do sistema liberal (crença de que a pobreza é vergonhosa, por exemplo), pode-se ao menos esperar que as instituições não humilhem certos grupos, como, por exemplo ao não tratarem os pobres a partir de estigmas. Ela abre caminho para a discussão sobre as crenças que dizem respeito à vergonha que o próprio sistema liberal (de

modo geral) incita – especialmente àquelas sobre as vulnerabilidade e dependências. Acreditamos, não obstante, que investigações futuras poderiam abranger a análise para todo o sistema capitalista. O que é considerado vergonhoso para o capitalista, por exemplo? Por que as carências são interpretadas como vergonhosas? O efeito da humilhação dos programas assistencialistas seria mero *efeito inesperado* – tal como acreditava Simmel[77] - ou *consequência necessária* de seu sistema?

Para Fraser e Honneth[78], dos anos 1970 em diante, muitos autores que escreveram sobre justiça nas sociedades liberais e ocidentais tiveram que inserir em suas teorias as pretensões das lutas sociais de sua época. A discussão sobre injustiça e desrespeito se desprende majoritariamente da discussão acerca da luta econômica de classes para adentrar na era das reivindicações de identidade e reconhecimento. Têm-se como exemplos os movimentos multiculturalistas, feministas e de gênero. Neste escopo, a discussão sobre humilhação contribui para que questões de justiça social possam ser ampliadas para além do vocabulário exclusivamente jurídico e distributivo – no caso de Rawls que, ao menos, questões distributivas sejam sofisticadamente melhor desenvolvidas, de modo a mostrar que, por vezes, as próprias instituições podem barrar o florescimento interno do senso do próprio valor e confiança nas capacidades.

Referências bibliográficas

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **The New Way of the World:** On Neoliberal Society. London: Verso, 2013.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political Philosophical Exchange. London: Verso, 2000.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: la identidad deteriorada. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

[77] SIMMEL, 1965.
[78] FRASER, HONNETH, 2000.

HONNETH, Axel. A Society without Humiliation? **European Journal of Philosophy**. John Wiley & Sons Ltd: Oxford, v. 3 pp. 306-324, 1997b.

KANT, Immanuel**. A Metafísica dos Costumes.** Tradução de Edson Bini. 1º ed. SP: EDIPRO, 2003.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1960.

LINDNER, Evelin. **Gender, Humiliation, and Global Security**: Dignifying Relationships from Love, Sex, and Parenthood to World Affairs. Oxford: Praeger Security International, 2010.

MARGALIT, Avishai. **The Decent Society.** Translated by Naomi Goldblum. Massachusetts: Harvard University, 1996a.

_____. MOTZKIN, Gabriel. The Uniqueness of the Holocaust. **Philosophy & Public Affairs**, v. 25, n. 1, pp. 65-83, 1996b.

MILLER, Willian Ian. **Humiliation and other essays on Honor, Social Discomfort and Violence**. London: Cornell University, 1933.

MORRE, Barrington Jr. **Injustice**: The Social Bases of Obedience and Revolt. London: Macmillan LTD, 1978.

NUSSBAUM, Martha. **Anger and Forgiveness**: Resentment, Generosity, Justice. New York: Oxford University, 2016.

_____. **Political Emotions**: Why love matters for justice? Cambridge: Harvard University, 2013.

_____. **Creating Capabilities**: The Human Development Approach. Cambridge: Harvard University, 2011.

_____. **Hiding from Humanity**: Disgust, Shame, and the Law. Oxford: Princeton University, 2004.

_____. **Upheavals of Thought**: The intelligence of Emotions. Cambridge: Cambridge University, 2001.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça.** Tradução de Jussara Simões. Revisão de Álvaro de Vita. SP: Martins Fontes, 2008.

_____. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2º ed. SP: Martins Fontes, 2002.

_____. **A Theory of Justice**. Edição revisada. Cambridge: Harvard University, 1999.

SIMMEL, Georg; JACOBSON, Claire. The Poor. **Social Problems**, v. 13, n. 2, pp. 118-140, 1965.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas. Volume II. Coleção "Os Economistas". Tradução de Luiz João Baraúna. SP: Nova Cultura Ltda., 1996.

TAYLOR, Gabriele**. Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-assessment**. New York: Oxford University, 1985.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Tradução de José Mariane de Macedo. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Página intencionalmente deixada em branco

Tolerar é ofender? A tolerância como reconhecimento e emancipação a partir do pensamento político de Rainer Forst

Edegar Fronza Junior[1]

Problematizando a questão da tolerância

Uma das características da sociedade em que vivemos é o alto grau de conflitos em que estamos inseridos. Basta assistirmos aos noticiários, ler os jornais ou acessar as redes sociais e encontraremos algum tipo de manchete relacionada ao conflito, tensão ou violência entre indivíduos e grupos díspares. O problema da tolerância emerge no interior dos conflitos e ao mesmo tempo se coloca fora deles como um conceito normativamente dependente de outros princípios, capaz de acenar para a cooperação em meio a uma sociedade dividia por doutrinas filosóficas, religiosas e morais, que por vezes, parecem irreconciliáveis entre si.

O pluralismo[2] é fato incontestável na sociedade contemporânea, sendo por vezes, o grande motivo dos conflitos. Pessoas e grupos sociais não professam uma ideia unívoca do que seja o bem, a verdade ou uma vida boa. É a partir de uma realidade multifacetada e diversa que o conceito de tolerância ganha espaço. Seja na época do seu nascimento, seja no mundo atual, a pergunta em destaque em relação à tolerância é: Como conviver com a diferença, promovendo a coexistência de diferentes pessoas e grupos marcados por conflitos sem fazer o uso da violência como meio apaziguador?

No discurso político o conceito de tolerância ganha contornos próprios, podendo ser caracterizado como ambivalente, oscilando entre

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina na área de Ética e Filosofia Política. Bolsista da CAPES/CNPQ

[2] O pluralismo nas sociedades democráticas e a possiblidade de coexistência entre diferentes grupos é tema de muitos escritos. Cito em particular três obras de grande importância aquele que deseja aprofundar o estudo: *O liberalismo político e Uma teoria da justiça* de John Rawls, *The culture of toleration in diverse societies* de Dario Castiglione e Catriona Mckinnon, e GALEOTTI, Anna Elisabetta, *Identity, difference, toleration*.

poder e moral. Enquanto, para alguns tolerar significa suportar, aceitar de modo submisso o diferente, apenas como um mecanismo de dominação e exclusão, para outros se trata de uma virtude encarnada nas relações intersubjetivas sendo necessária para a convivência pacífica, o reconhecimento e a igualdade política. A famosa frase de Goethe nos remete a profundidade do debate acerca da tolerância quando expressa: "A tolerância deveria ser apenas uma disposição de espírito passageira: ela deve levar ao reconhecimento. Tolerar significa ofender".[3]

Os séculos XVI e XVII são fundamentais para o entendimento da tolerância como uma virtude pública. Tal tema é recorrendo em muitos pensadores importantes do século das luzes, tendo em vista a passagem paradigmática de uma cosmovisão fundamentada na esfera religiosa para uma cosmovisão de cunho antropocêntrico. A frase de Goethe torna evidente o despontar de um olhar em defesa da diversidade que leva à compreensão de uma nova ideia de tolerância que implica no reconhecimento do outro até então estigmatizado pela visão uniforme de sociedade.

Em linhas gerais, a tolerância foi reivindicada como um mecanismo necessário para a garantia das liberdades individuais, de modo particular, a liberdade de consciência, tendo como consequências a liberdade de culto, de associação, de crença. Foi o pano de fundo de muitas reivindicações pelo tratamento de igualdade perante a lei, o reconhecimento identitário de grupos e indivíduos. Ao mesmo tempo, trouxe à tona a discussão sobre o direito à diferença na modernidade, tendo em vista a intenção de conceder ao outro, "diferente", a possiblidade de existência livre e igual a partir de uma sociedade plural.

Na esteira da tolerância como reconhecimento e emancipação encontramos o pensamento de Rainer Forst. Segundo ele, a tolerância é uma atitude prática exigida no conflito que permite esperar uma convivência no dissenso entre indivíduos e grupos diferentes, sem que esse dissenso se torne uma luta de vida ou morte.[4] O conceito de tolerância para Forst é normativamente dependente da democracia, isso por que tal regime por excelência caracteriza-se pela diversidade e abertura ao diálogo. Ocorre, no entanto, um paradoxo na relação democracia-tolerância, é justamente na prática política, sobre o viés democrático, que expressões de intolerância se mostram cada vez mais evidentes.

---

[3] FORST *apud* GOETHE, 1981, p. 507 (tradução Rainer Forst).
[4] FORST, 2003, p. 12.

A partir dessa problematização acerca da tolerância emergem as seguintes questões: Que tipo de conflitos exigem ou permitem a tolerância? Quem são os sujeitos e quem ou o que são os objetos de tolerância? Quais os tipos de razões são dadas para se opor ao que é tolerado e como devem ser as razões opostas para que a aceitação seja entendida? Quais são os limites da tolerância em diferentes casos? Como lidar com a relação dialética entre tolerância e intolerância dentro de regimes democráticos?

O presente estudo buscará encontrar indicações de repostas possíveis a tais questões, levando em consideração a interpretação feita por Rainer Forst em obras e artigos. Para isso, tomamos como premissa fundamental a ideia de tolerância como reconhecimento e emancipação no contexto plural do mundo hodierno e sua relação com as instituições e grupos sociais, enfatizando sua ligação estreita com as relações de poder e, por conseguinte com a própria política.

I - Um breve recorte histórico-filosófico das concepções de tolerância

O problema da intolerância/tolerância sempre foi algo familiar à humanidade, presente entre diferentes povos e culturas. Isso porquê, apesar das objeções apresentadas por determinados grupos e pessoas, encontramos ao mesmo tempo, motivos de aceitação que não anulam a primeira, mas exigem aquilo que comumente denominamos de tolerância.

A história da tolerância e de sua justificação é um tanto complexa e extensa. Autores como Rainer Forst defendem a ideia de que entre os povos antigos, ao menos antes de Cícero, deveríamos falar de uma história da intolerância ao invés de tratarmos propriamente da tolerância como a entendemos no período moderno.[5] De fato, o mundo antigo foi marcado por constantes conflitos entre povos, culturas e etnias. Basta observarmos o papel de destaque do poder bélico e militar entre as diferentes civilizações na Antiguidade. A arte da guerra para além do objetivo de expandir o domínio territorial, econômico e político de determinado povo, [6] visava demonstrar a sua superioridade em relação aos demais povos.

---

[5] FORST, 2003, p. 36.

[6] O artigo de Carmen Soares intitulado Tolerância e Xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas Histórias de Heródoto, apresenta a ideia de tolerância

Em sua obra *Toleration in conflict*, Forst comenta que o mundo grego-romano estava familiarizado com certas práticas de tolerância. Incluindo o tratamento de dissidentes em Atenas, o domínio nos impérios de Alexandre, os ptolomeus e os selêucidas, passando pelo império romano, numa história complexa da anexação de territórios estrangeiros e a assimilação das divindades estranhas, mas também na tolerância dos ritos e crenças dos povos conquistados, a fim de ser mais capaz de governá-los mantendo o poder. [7] Logo de início, nos parece claro que o desenvolvimento histórico da tolerância sempre emerge a partir do contexto do conflito e se relaciona diretamente ao poder.

O conceito de tolerância começa a se delinear de modo mais objetivo a partir dos conflitos religiosos entre católicos e protestantes mais precisamente a partir do século XVII, adquirindo diferentes concepções ao longo da história. Um breve olhar sobre alguns textos clássicos que tratam do conceito nos auxiliará numa maior compreensão filosófica sobre a questão.

Um dos pensadores que muito contribuiu para o desenvolvimento do discurso sobre a tolerância foi Pierre Bayle (1647-1706). Bayle foi um huguenote francês que passou grande parte de sua vida como refugiado na Holanda, tendo em vista a perseguição sofrida após a revogação do Édito de Nantes. Um dos temas centrais do pensamento bayliano é o elogio da tolerância. Sua tese fundamental é que a liberdade de consciência e de opinião deve ser garantida a todos os indivíduos, possibilitando uma pluralidade de crenças. A esse respeito comenta:

> Não há dizem, nenhuma peste mais perigosa num Estado do que a multiplicidade de religiões, porque isso põe vizinhos contra vizinhos, pais contra filhos, esposos contra mulheres, o príncipe contra seus súditos. Eu respondo que isto, longe de ser um argumento contra mim, é uma forte prova da

dos povos persas frente ao mundo plural e diverso da Antiguidade, a esse respeito comenta na nota de roda-pé número cinco: "A tolerância persa não era desinteressada, pois no que se refere aos locais de culto do Egito e da Babilônia, servia ao intuito de assegurar o controle de suas riquezas e receitas. Os persas pelas atitudes emblemáticas do seu monarca demonstrava ser um povo tolerante. Basta recordar, a título de exemplo, a preservação de soberanos vencidos como Creso, poupado por ordem de Ciro e Psanémito III na corte de Cambises" (SOARES, 2001, p. 52).

[7] FORST, 2003, p. 36.

> tolerância [...] Se cada um tivesse a tolerância que sustento, haveria a mesma concórdia num Estado dividido em dez religiões do mesmo modo que numa cidade onde as diversas espécies de artesãos se toleram mutuamente.[8]

A tolerância é um dever tanto dos indivíduos como do poder político, portanto, o Estado não deve perseguir nenhum cidadão por motivos religiosos e não deve haver violência quando se trata de opiniões que não geram perigo a ordem pública.

Os principais textos que dão notoriedade à sua reflexão de Bayle sobre a tolerância são *Commentaire philosophique (1686) e Dictionnaire Historique Critique (1696)*. Essas obras representam um grande passo na fundamentação filosófica da tolerância religiosa não apenas discutindo quais seitas devem ou não ser toleradas, mas buscando dar um caráter ético e racional a intolerância como algo errôneo. Na sua discussão sobre a tolerância, Bayle procura refutar a tese de matriz agostiniana do *compelle intrare* (Obriga-os a entrar) baseada na passagem bíblica de Lucas 14,23 utilizada para constranger e coagir fiéis de outras religiões a se converterem ao catolicismo.

A tolerância até o século XVI era carregada de um sentido negativo e até mesmo pejorativo. Indicava sofrer pacientemente um mal necessário, suportar algo como se fosse uma doença ou algum problema de saúde. Só se tolerava aquilo que não se podia impedir. Poderia ainda, referir-se à impunidade diante de um mal ou erro, certo indiferentismo em relação a uma ação praticada.[9]

Segundo Bobbio, quem era tolerante poderia ser acusado de indiferença religiosa ou mesmo de mentalidade irreligiosa, quando não de subversão.[10] Ao mesmo tempo a intolerância designava uma virtude, uma espécie de integridade moral ou firmeza de caráter que muito poderia se associar a austeridade em nosso tempo.

O pensamento de Bayle desponta como uma verdadeira revolução, frente à negatividade do conceito. A regra até então era da intolerância. A partir de seus escritos, a "Tolerância deixa de ser uma resignada aceitação do mal inevitável, ou uma mera atitude psicológica, e passa a ser uma atitude positiva e uma postura política".[11] Os filósofos

[8] BAYLE, CP, 1992, p. 256-257.
[9] COTTRET, 1999, p. 5.
[10] BOBBIO, 2000, p. 150.
[11] PEDREIRA DE ALMEIDA, 2010, p. 116.

sucessores de Bayle serão devedores de sua reflexão que articula tolerância como virtude e ao mesmo tempo como exigência da vida política.

A distinção entre a esfera do Estado e da religião começa a ganhar contornos próprios sendo vistas sem a necessidade de interferência ou sobreposição. No século XVII havia uma ideia comum de que o Estado deveria impor a religião aos seus súditos, podendo ou não tolerar determinadas seitas.

A tese da tolerância religiosa era muito controversa e até mesmo polêmica, recordemos que o espírito de cristandade era forte em toda a Europa e a pluralidade de religiões poderia representar uma ameaça à unidade do Estado. Mario Turchetti assim comenta: "As exigências de uma unidade confessional são tão vivas e imperiosas para os reformados quanto para os católicos. É um princípio evangélico (Paulo aos Efésios 4, 4-6), ao qual o teólogo, qualquer que seja sua confissão, não pode renunciar".[12]

A tolerância foi difícil de ser concebida, pois na contracorrente de toda uma tradição que a associava à verdade e à unidade era preciso admitir que a paz se conjugava com a pluralidade de opiniões, sem gerar, uma indiferença religiosa.[13] O que podemos constatar é a força do poder espiritual se sobrepondo as demais instâncias, inclusive a política. As interpretações das passagens bíblicas representam, assim como os dogmas, verdadeiras leis para os súditos. Aquilo que não corroborasse com essa visão divina da realidade humana não deveria ser levada em consideração, portanto destituído de valor normativo.

Bayle será inovador em sua discussão acerca da tolerância porque sua reflexão comporta elementos importantes presentes no mundo contemporâneo acerca do conceito. Em sua obra a ideia, ainda que de modo germinal de reciprocidade e justificativa, aparece constantemente como chave para entender sua dialética que propõe uma verdadeira inversão do discurso sobre as justificativas da tolerância. Para que haja uma discussão do assunto é preciso que as regras valham para todos da mesma forma, só assim é possível estabelecer a tolerância entre as diferentes partes. O pensamento de Bayle é muito sútil, pois parece captar algo que faz parte da história da humanidade, o sentido de dominação presente em várias civilizações e culturas atingindo inclusive, a religião.

---

[12] TURCHETTI, p. 28.
[13] BINOCHE, 2010, p. 23.

Um fato incontestável presente nas disputas teológicas é a ideia de verdade. Os católicos seriam os detentores dessa "Verdade" absoluta, única e imutável que deve ser aceita por todos, enquanto os demais devem resignar-se aceitando seu erro. Por isso Bayle comenta:

> De resto, senhor, não se segue que tenhamos o direito de constranger: falamos em nome da verdade, e por isso nos é permitido infligir violência às pessoas. Mas as falsas religiões não possuem este privilégio: o que elas fazem é de uma crueldade bárbara; o que nós fazemos é completamente divino e uma santa caridade.[14]

Bayle pretende demonstrar que as interpretações da escritura, por vezes podem gerar múltiplas possibilidades hermenêuticas para uma mesma passagem, possibilitando inclusive, legitimar o conflito. O confronto entre as religiões ao invés de gerar paz e estabilidade, conduz a violência endurecendo ainda mais os crentes, propiciando a divisão. Muitas vezes as discussões teológicas caem em círculos viciosos e não são capazes de por si só fundamentar a tolerância. É preciso recorrer à filosofia, à razão natural, à história e à experiência a fim de encontrar respostas para a tolerância.

A argumentação de Bayle sobre a importância da razão como distintivo daquilo que é certo ou errado é primordial para a saída do círculo vicioso de uma análise unilateral e demasiadamente baseada na teologia. É preciso ir além do pressuposto da revelação divina e encontrar uma fundamentação universal que esteja acima da escritura ou mesmo da autoridade eclesiástica. A questão da tolerância ganha espaço no âmbito da filosofia e o tribunal da razão será autoridade máxima que não poderá deixar de ser aceita nem mesmo pela Igreja.

Bayle propõe mais uma inversão a partir da sua fundamentação tendo como base a razão. Em *Commentaire* estabelece claramente a superioridade da filosofia em relação à teologia. A filosofia não é mais serva da teologia, mas ao contrário. Todas as verdades, sejam elas em matéria de religião ou não, devem passar pelo tribunal da razão. É preciso que haja um critério norteador para tomada de decisões a fim de guiar o julgamento frente à multiplicidade de objetos que se dispõe a nossa frente, tal julgamento só poderá ser feito se levar em consideração a luz natural da razão. Acerca disso o próprio Forst comenta:

---

[14] BAYLE, CP, p. 165.

> Bayle argumentou que há uma "luz natural" da razão prática que revela certas verdades morais a cada pessoa sincera, independentemente da sua fé, incluindo até mesmo ateus. E tais princípios de respeito moral e de reciprocidade não podem ser superados pelas verdades religiosas, de acordo com Bayle, para a fé religiosa ser razoável deve estar ciente de que em última análise, esta é baseada na fé pessoal e na confiança, e não sobre apreensões de verdade objetivas.[15]

A construção teórica de Bayle visa favorecer o direito à liberdade de consciência e à crítica, livrando o ser humano de todo preconceito e superstição. Todos tem o direito de julgar e raciocinar criticamente, a fim de sair do dogmatismo, seja ele religioso ou não. A consciência é algo inalienável e inviolável devendo ser respeitada tanto pela Igreja quanto pelo Estado.

A fundamentação da liberdade de consciência se encontra numa lei natural estabelecida por Deus, portanto não se refere a uma lei externa que pode ser modificada. Assentada em bases metafísicas a liberdade de consciência revela uma intima ligação entre o indivíduo e o seu criador. Bayle afirma: "A consciência relativa a cada homem é a voz e a lei de Deus, conhecida e aceita como tal por aquele que tem esta consciência. De modo que violar esta consciência é crer que se viola a lei de Deus".[16]

A intolerância é uma postura de coerção e medo que só poderia conduzir a guerras inesgotáveis e a devastação de diferentes partidos. A ideia de uma sociedade homogênea reunida em torno de um só rei, uma fé e uma lei (grande *slogan* do absolutismo francês) não traria segurança alguma ao rei, pois constantemente aqueles que se posicionasse contra essa ideia seriam sempre uma ameaça ao Estado.

Bayle afirma que os soberanos têm o direito essencial e inalienável de fazer as leis, contudo não é sua tarefa perseguir, coagir ou mesmo dizer qual religião é falsa ou não. Os reis devem deixar aos teólogos, clérigos e professores a tarefa de combater as doutrinas falsas. A tarefa do Estado é assegurar a paz e a segurança pública.[17]

---

[15] FORST, 2012.
[16] BAYLE, CP, p. 146.
[17] *idem*, CP, 247.

A sociedade que Bayle idealiza não tem medo do pluralismo religioso, pelo contrário, vê nele a expressão da liberdade da capacidade crítica das pessoas através do uso da razão. O fundamento dessa liberdade crítica será metafísico, pois faz parte da natureza de cada pessoa e em última instância se refere à consciência de cada indivíduo.

A construção do edifício teórico de Bayle tem como base fundamental a liberdade de consciência como exercício crítico da razão. A tolerância só é possível porque dialoga com o diferente e estabelece uma conexão recíproca de troca onde não pode haver imperativo do medo ou da coerção.

A experiência do próprio Bayle lhe concede uma conclusão importante, a religião não possibilita o exercício da tolerância. A política será a via de saída para a conciliação entre diferentes grupos presentes na sociedade de seu tempo, promovendo a harmonia e a paz frente às opiniões dissonantes.

No caminho do desenvolvimento da tolerância no contexto filosófico encontramos outro importante nome de destaque, John Locke**.** O principal objetivo de Locke na Carta é fundamentar sua concepção de tolerância através da distinção e da separação efetiva entre poder religioso e poder civil, entendendo-a como princípio fundamental das relações sociais. Para o filósofo inglês, política e religião ocupam diferentes campos não podendo ser misturados ou confundidos, por isso afirma:

> Ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário, sobretudo para distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas, de um lado, e, de outro, pela segurança da comunidade.[18]

Locke rejeita a ideia segundo a qual o uso da coerção e da força são instrumentos legítimos para constranger alguém a conhecer a verdadeira religião alcançando a salvação. A crença não é uma imposição, mas algo que acontece livremente através da convicção. Locke faz questão de

[18] LOCKE, 1978, p. 5.

salientar em sua terminologia que a mente pode apenas ser persuadida a algo, mas nunca forçada. "A religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interior do espírito, sem o que nada tem qualquer valor para Deus, pois tal é a natureza do entendimento humano que não pode ser obrigado por nenhuma força externa".[19]

O termo persuadir de origem latina *persuadere*, está associado à ideia de competência, de arte, de capacidade, de poder conseguir produzir uma convicção em alguém a respeito de algo de modo suave, agradável. Diferentemente de convencer, que apesar de ser indicado como um sinônimo de persuadir possui uma conotação mais agressiva.

Em sua origem etimológica convencer do verbo *vincere* indica vencer algo completamente, provar vitoriosamente qualquer coisa contra alguém. Deste modo, podemos notar que a persuasão se encontra muita mais próxima à razão, pois se trata de uma convicção que se forma acerca de algo, enquanto o convencer possui um caráter associada à força, a imposição. Para Locke, o entendimento humano não pode ser obrigado ou vencido, mas apenas persuadido. A esse respeito escreve: "Confisque os bens dos homens, aprisione e torture seu corpo, tais castigos serão em vão, se se esperar que eles o façam mudar seus julgamentos internos acerca das coisas".[20]

Umas das importantes afirmações feitas por Locke é que a jurisdição dos magistrados civis se estende apenas à comunidade política. Cabe a eles zelar pela busca, preservação e desenvolvimento dos interesses civis dos membros, que compreendem a vida, a liberdade, a saúde, a preservação do corpo e ainda a posse de coisas exteriores como dinheiro, terras, casas, móveis e coisas assemelhadas. O poder dos magistrados não deve interferir nas questões religiosas. À Igreja cabe a salvação das almas, enquanto aos magistrados o cuidado com o bem dos cidadãos, assim, "Ninguém, portanto, nem os indivíduos, nem as igrejas e nem mesmo as comunidades tem qualquer título justificável para invadir os direitos civis e roubar a cada um seus bens terrenos em nome da religião".[21] Todo o súdito tem direito a possuir os bens civis, mas ao mesmo tempo deve respeitar as leis criadas pela comunidade, a fim de salvaguardar seus bens.

---

[19] *idem*, 1978, p. 5.
[20] *ibidem*, 1978, p. 6.
[21] LOCKE, 1978, p. 10.

Após apresentar os deveres de tolerância do magistrado para com a comunidade civil, Locke retoma alguns casos particulares onde quatro grupos de pessoas não devem ser tolerados.

O primeiro relaciona-se aqueles que professam doutrinas incompatíveis com a comunidade civil, contrária aos bons costumes e necessárias para a preservação da vida. Locke alerta para o fato de alguma igreja ultrapassar a sua esfera de poder especifico adentrando em assuntos aos quais não lhes cabe legislar. A sobreposição da religião em relação à política representa um perigo à comunidade civil.[22]

A segunda excepcionalidade trata-se daqueles que atribuem certas prerrogativas a si e sua seita, contrária ao direito civil. Seriam aqueles que não aceitam a separação entre poder civil e religioso, atribuindo a si o direito de serem intolerantes com os que discordam deles em matéria de religião.[23]

O terceiro grupo que é alvo da intolerância são os católicos romanos, que na época de Locke também foram denominados de papistas. A crítica do filósofo inglês está relacionada à autoridade papal que reunia na época o poder temporal e espiritual dos fieis. Assim, os católicos que estariam na Inglaterra ao invés de prestar obediência ao seu rei, seguiriam as ordens do papa, o que representaria uma ameaça à comunidade civil, uma vez que o magistrado permitiria uma "jurisdição estrangeira em seu próprio território e cidades".[24]

O quarto e último grupo são os que negam a existência de Deus. Neste ponto, Locke se distancia do pensamento de Bayle, o que representa um diferencial entre ambos, pois enquanto Locke acredita que os ateus não são capazes de cumprir as promessas, os pactos e os juramentos que são os vínculos da sociedade humana devido a não terem em nome de quem jurar. Bayle afirma que sem o conhecimento de Deus é possível conhecer o que é honesto e bom, tendo a razão como princípio regulador das ações, assim o ateu não representa nenhum perigo a sociedade.

No Esclarecimento francês a tolerância foi discutida fortemente tanto no nível da estabilidade política como na ideia de uma coexistência das diferentes religiões. Um dos nomes importantes dessa reflexão é o de Montesquieu. Em o *Espírito das Leis* (1748), obra máxima do seu pensamento político, o filósofo de Bordeaux elabora sua teoria política

---

[22] *idem,* 1978, p. 22.
[23] *ibidem*, p. 23.
[24] *ibidem*, p. 23.

inspirado por John Locke e seu estudo sobre as instituições políticas inglesas. Trata-se de uma obra volumosa na qual discute as instituições e leis e busca compreender as diversas legislações existentes em diferentes lugares e épocas.

Os livros I, XXIV e XXV tratam mais diretamente da tolerância e sua relação com a religião, analisando assunto a partir da perspectiva política, tendo em vista a preocupação de Montesquieu em tornar a vida política mais feliz, sendo a religião essencial nessa tarefa.

Ao analisar o *Espírito das Leis*, de modo particular os capítulos citados, podemos constatar que o tema da tolerância passa necessariamente pelo da religião por dois motivos. O primeiro porque ela é um dos componentes gerais do espírito geral de um povo, [25] sendo uma instituição que aproxima a divindade de seus seguidores, trabalhando para o cumprimento das regras morais, o substrato da justificação política. O segundo porque não contraria as leis civis, deste modo favorece a política no estabelecimento da tolerância uma vez que é portadora de uma mensagem humanista, onde os costumes devem ser preservados como um valor político.[26]

O primeiro livro, a partir das ideias de lei, religião e Deus formam um arcabouço filosófico conceitual importante para o desenvolvimento da ideia de tolerância em Montesquieu. Os capítulos XXIV e XXV possuem uma ligação mais direta entre religião, tolerância e poder civil. Nestes dois capítulos três argumentos básicos serão desenvolvidos pelo filósofo de Bordeaux: 1) Uma refutação a tese de Bayle de que a religião não traz benefício à política; 2) Mostra que a lei tanto religiosa como civil busca inibir as condutas nocivas à sociedade, de modo que ambas contribuem embora por meios distintos para o mesmo fim; 3) Defende que a tolerância é fruto de um equilíbrio político, decorrente da convivência entre diferentes religiões no âmbito público.

Logo no início do livro XXIV fica claro que a análise feita por Montesquieu em relação às diferentes religiões do mundo, não é de caráter teológico, pois ele mesmo se intitula escritor político e não teólogo. Sua análise terá o intuito puramente de salientar o papel da

---

[25] O espírito geral em Montesquieu pode ser descrito como resultante de causa físicas (clima), causas morais (costumes e religião) e as máximas de um governo, conforme expresso no livro I capítulo III ao tratar das leis positivas. No sentido moderno seria o que costumamos chamar de identidade nacional que se constitui a partir dos fatores descritos.

[26] SANTOS, 2006, p. 268.

religião e sua importância para a manutenção do poder político e a ordem social.

O ponto central do pensamento de Montesquieu sobre a religião quer evidenciar o poder superior que ela possui em relação às leis humanas, podendo auxiliar na estabilidade política, inibindo os excessos na convivência social e fornecendo a solidez às coisas deste mundo, de modo particular quando os governos são vulneráveis.

A religião é um importante fator de unidade sociopolítica que perante a crise possibilita o restabelecimento de valores e costumes que poderiam se perder. Ela é capaz de tornar os homens bons cidadãos. Para o filósofo de Bordeaux a verdade de uma religião está diretamente ligada à utilidade que esta traz para a sociedade.

O problema de tolerância em Montesquieu não se restringe a campo da moral dos indivíduos e grupos, como se fosse apenas uma atitude ética de admissão ou mesmo condescendência, também não se trata apenas de uma mera autorização, uma anuência, mas possui um terceiro sentido, a ideia de que um terceiro decide sobre o que deve ser aceito ou permitido e a partir de quem.

A questão da tolerância aos poucos se desloca do âmbito do indivíduo, entendida como uma espécie de virtude própria dos cidadãos, passa pela esfera teológica tocando a ideia de certo indiferentismo e chegando ao espaço público, lugar do pluralismo e da coexistência de diferentes grupos e pessoas. Para o filósofo de Bordeaux a tolerância passa por duas vias, a institucional e a pessoal.

Nessa perspectiva não é errado afirmar que a tolerância pressupõe controle e hierarquia das fontes de validade e legitimidade, assimilando-se a um cálculo de perdas e ganhos. Ela envolve três níveis distintos, o religioso, o político e o jurídico, possuindo seus destinatários específicos, o eclesiástico, o magistrado e o legislador.[27]

A via institucional dá uma nova conotação à tolerância, pois se desloca do interesse particular para o público. Se para Bayle tal questão era relegada à consciência dos indivíduos, para Montesquieu o Estado e as instituições tem um papel fundamental como reguladores das diversas religiões de modo que não perturbem a sociedade, nem umas às outras. Os cidadãos também são protegidos pelos legisladores que levam em conta a pluralidade de religiões e ao mesmo tempo permitem aos cidadãos não serem perturbados por assuntos de matéria religiosa.

---

[27] SANTOS *apud* CHAUÍ, 1983, p. 108.

A ideia de tolerância no filósofo de Bordeaux não se coaduna com qualquer possibilidade do abuso e concentração de poder, por isso parece claro que o próprio poder é limitado diante da pluralidade de instituições e interesses divergentes. A diversidade favorece o equilíbrio das forças políticas e sociais. A tolerância é sinônimo de moderação, o próprio Montesquieu no livro XXII no mesmo capítulo afirma, "Repetirei sempre que é a moderação que governa os homens e não os excessos".[28]

A tolerância religiosa está inserida neste contexto, pois faz parte da vida social dos cidadãos, possibilita o equilíbrio entre as diferentes religiões e estando inserida na esfera pública possui interesses comuns com política, podendo inclusive ser de grande valia como fundamentação moral e social das leis. É bem verdade, no entanto, que os excessos da religião podem causar grandes males como a Inquisição e a revogação do Édito de Nantes.

Enquanto Bayle havia relegado a questão da tolerância à consciência errante[29] enfatizando o sentido negativo da religião e postulando inclusive uma sociedade de ateus virtuosos, Locke faz uma separação entre as duas esferas, a ponto de criar certo antagonismo em relação aos fins de ambas as instâncias.

Montesquieu, assimilando características desses filósofos, ao mesmo tempo que dá continuidade a suas teorias, rompe com elas, pois busca evidenciar elementos comuns entre religião e política. Deste modo podemos afirmar que: "A religião e a política, por meio de um fundamento moral basilar, a tolerância, atingem finalidade comuns devido a uma mesma razão, uma via de mão dupla, a lei da luz natural que quer que façamos aos outros o que gostaríamos que nos fizessem".[30]

A tolerância é o campo do conflito, onde diferentes posicionamentos se cruzam possibilitando a quebra de preconceitos em vista do bem comum. Ela não se restringe à esfera do indivíduo, mas se constitui também através de um braço institucional numa perspectiva jurídico-política que amplia sua envergadura conceitual e ao mesmo

---

[28] MONTESQUIEU, Leis, XXIII, 22, p. 350.

[29] A consciência errante é o estabelecimento do exame da consciência, através do bom uso da razão como princípio fundamental para o estabelecimento de que algo seja verdadeiro ou falso. Não entrarei no fato de que muitos autores caracterizam Bayle como um cético, afirmando uma ideia de tolerância irrestrita. Apenas aceno para o esclarecimento do conceito citado (Nota do pesquisador).

[30] SANTOS, 2006, p. 332.

tempo viabiliza a coexistência de diferentes grupos e pessoas sem a necessidade de apelo à violência.

II - "Tolerância no conflito" – Quatro acepções de tolerância na perspectiva de Forst

A premissa fundamental da argumentação de Forst é que a tolerância acontece apenas no conflito devendo ser entendida de quatro modos. O primeiro refere-se à tolerância como uma atitude ou prática inserida no contexto do conflito, mas que não pretende em si eliminar os confrontos de interesses práticos, convicções dos diferentes grupos ou pessoas, antes a tolerância desarma todo potencial destrutivo presente nas relações de convivência, assim, "A promessa da tolerância é a possibilidade da coexistência no desacordo".[31]

O segundo sentido da tolerância no conflito significa que a necessidade de tolerância não se encontra para além dos contextos das lutas sociais, mas surge dentro deles sempre vinculada a um período histórico e uma sociedade concreta. Deste modo, "Se acompanharmos a evolução da ideia e prática da tolerância podemos ver inscrita nela a própria história das diferentes lutas sociais na modernidade".[32]

O terceiro significado ligado ao segundo entende que a tolerância não apenas é chamada nos conflitos de um tipo específicos representando certo tipo de requisito próprio de grupos sociais, mas ela mesma é em si objeto dos conflitos, assim "Pode acontecer, por exemplo, que uma ação política ou uma ação isolada sejam consideradas como uma expressão de tolerância por uma pessoa e como um ato de intolerância por outro. Mas, pior ainda, é a contestação se a tolerância é algo bom em tudo".[33]

O quarto significado de tolerância no conflito está relacionada ao uso e avaliação do conceito de tolerância, pois apesar de ser apenas um conceito, diferentes concepções de tolerância tem se desenvolvido ao longo da história que estão em conflito uma com a outras em

---

[31] FORST, 2003, p. 1, tradução nossa. A obra de Forst de 2003 tem as traduções para o português feitas por mim.
[32] *idem*, 2003, p. 2.
[33] *ibidem*, p. 2.

controvérsias entre passado-presente. Para Forst o cerne do conceito de tolerância reside em três componentes: objeção, aceitação e rejeição.[34]

Primeiro, uma crença ou prática deve ser considerada falsa ou ruim para ser candidata à tolerância, portanto objetável. Todavia, não deve ser confundida com indiferença, pois tais comportamentos ou convicções devem ser suscetíveis às críticas ou censuras, independente de seus fundamentos últimos, desde que razoáveis em um sentido mínimo.[35] Segundo, para além das razões de objeção devem existir razões por que ainda seria errado não tolerar essas crenças ou práticas falsas ou ruins – ou seja, razões de aceitação e por fim, devem haver razões para rejeição que marcam os limites da tolerância.[36] Esse limite do ponto de vista logico é alcançado, quando são mais poderosas as razões morais para posição irrestrita do que argumentos conducentes à aceitação.

Esses três componentes auxiliam na aplicação concreta quando identificamos o que deve ser tolerado, por que razões, levando em consideração os limites do tolerável e do intolerável. Na modernidade, podemos falar de quatro concepções básicas de tolerância que podem ser consideradas legítimas.

A primeira concepção denominada concepção permissiva ou condescendente *(Erlaunibis-Konzeption)*. Nessa concepção a tolerância é entendida na relação entre uma autoridade (ou minoria) e as representações de valor de uma minoria ou várias minorias, numa mistura de liberdade e dominação, inclusão e exclusão. A autoridade concede uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo coma suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade, contudo:

> O reconhecimento assegurado às minorias lhes oferece certas liberdades e ao mesmo tempo as transforma em súditos dependentes e cidadãos de segunda classe. Não lhes são garantidos direitos

[34] Sobre os três componentes da tolerância vide *Toleration in Conflict* páginas 17-26 onde o filósofo aborda de modo mais detalhado o assunto.

[35] Cabe recordar que as objeções que possuem o mínimo de razoabilidade não se referem a argumentos fundamentos em preconceitos irracionais ou hostilidade gratuita. Neste sentido, uma objeção racista não teria nenhum valor frente aos três critérios estabelecidos como componentes da tolerância (cf. FORST, 2003, p. 19).

[36] FORST, 2003, p. 217; FORST 2004.

> universais e iguais, mas apenas permissões específicas, que sempre podem ser retiradas.[37]

A tolerância como coexistência *(Koexistenz-Konzeption)*, não se difere muito a concepção permissiva, pois possui um sentido pragmático-instrumental. A tolerância é valorizada como um meio apropriado para evitar o conflito e como forma para cada grupo ou indivíduo realizar seus próprios objetivos. Essa concepção de tolerância possui um caráter horizontal fundamentada numa necessidade prática, sem qualquer aspecto normativo, não implicando em nenhum reconhecimento recíproco.[38]

A prática da tolerância desde o início vem revestida da roupagem do poder e não se limita a uma dimensão meramente moral, mas se estende no decorrer da história através da necessidade da prática de cooperação dos regimes políticos. Desse modo, podemos dizer que,

> A história da tolerância também é a história do desenvolvimento de uma nova compreensão de moralidade e de uma nova perspectiva sobre a identidade ética, jurídica, política e moral das pessoas, uma história conflituosa das exigências normativas, lutas e redefinições contínuas do humano e da compreensão de si mesmos.[39]

A terceira concepção de tolerância em contraposição às duas primeiras possui um caráter moral. A ideia fundamental da tolerância como respeito *(Respekt-Konzeption)* é o respeito moral a dignidade da pessoa e sua autonomia. Enquanto indivíduos as pessoas e grupos devem ser respeitados como membros com igualdade de direitos de uma comunidade política constituída na forma de Estado de direito. Note-se que o está em jogo nessa concepção não são os juízos sobre concepções e formas de vida diferentes, mas o respeito incondicional das pessoas enquanto livres e autônomas tendo direito à justificação *(Rechts auf Rechtfertigung*) de normas que pretendem ter uma validade social universal e recíproca.

Em seu artigo *A dificuldade da tolerância*, Scanlon escreve sobre a atitude tolerante com base no respeito:

---

[37] FORST, 2014, p. 131, tradução Denílson Werle.
[38] WERLE, 2012, p. 275.
[39] FORST, 2003, p.7.

> Ainda que discordemos, eles são membros plenos da sociedade assim como eu. Têm o mesmo direito que eu tenho as garantias da lei, o mesmo direito que eu de viver da forma que escolhem. Além disso, (e essa é a parte mais difícil) nem a forma de vida deles, nem a minha é a forma de vida singular de nossa sociedade.[40]

A quarta concepção fundamentada na valorização e na estima *(Wertschätzungs-Konzeption)* um pouco mais exigente que as demais implica não apenas o respeito por membros de outras comunidades culturais e religiosas diferentes, seu reconhecimento jurídico enquanto cidadãos livres e iguais, mas a valorização e estima do ponto de vista ético suas convicções e práticas.

Há uma tensão dialética entre poder e moralidade, no desenvolvimento das concepções de tolerância. Essa história de dupla racionalização revela uma crítica a uma falsa tolerância que por vezes aconteceu tanto em campo prático nas relações intersubjetivas como nas relações arbitrárias de poder. A tolerância, longe de ser um conceito isolado e autônomo é normativamente depende de outros conceitos a fim de ganhar uma configuração concreta.

III - Tolerância, Democracia e Justiça

Uma das premissas de nossa argumentação acerca da tolerância é sua característica de ser um conceito normativamente dependente. Vimos nos tópicos anteriores, como esse conceito se desenvolveu ao longo do pensamento filosófico, de modo particular na modernidade, e como as diferentes acepções do conceito possibilitaram o entendimento que oscilou numa tensão constante entre moralidade e poder. Nosso objetivo nesse último tópico intitulado *Tolerância, democracia e justiça* é relacionar a ideia desse conceito com o sistema político democrático fazendo uma crítica às normas e instituições contemporâneas no uso arbitrário do poder.

O conceito de tolerância no discurso político ganha novos contornos, pois deve ser entendido a partir da pluralidade existente no regime democrático. "O que define um sentido político de tolerância é o

[40] SCANLON, 2009, p. 36-37.

modo e o lugar de onde ela é exercida: ela existe para regular relações de incomensurabilidade entre sujeitos políticos na esfera pública".[41]
A proposta de Forst ao associar a tolerância ao sistema democrático não é simplesmente inverter o poder fazendo uma crítica à arbitrariedade que aconteceu em muitos sistemas políticos, mas acima de tudo, apesar das diferenças éticas, culturais, políticas e religiosas da sociedade hodierna, pôr em evidência a pessoa no seu direito inalienável e inviolável de justificação. A dignidade não é mais um conceito metafísico abstrato, mas um reconhecimento da autonomia e liberdade do indivíduo tendo possibilidade de viver uma vida que vale a pena ser vivida segundo padrões próprios.

A tolerância na visão política de Forst se liga fortemente a proposta de Scanlon sendo o reconhecimento de uma espécie de "filiação comum" que ultrapassa os conflitos implicando nunca concepção inclusivista das pessoas como iguais a nós e capazes de contribuir para a definição da sociedade, deste modo, "Tolerar significa mais que reconhecer o outro como uma pessoa portadora de crenças e direitos, mas alguém cuja diversidade é essencial para a formação de sua própria identidade subjetiva *(self)*, condição de possibilidade da própria democracia".[42]

A importância da tolerância na sociedade democrática se justifica por possibilitar uma relação, nas palavras de Scanlon, "Mais atraente e interessante entre grupos opostos em uma sociedade".[43] Sempre encontraremos conflitos nos diferentes âmbitos das pessoas e grupo sociais, contudo é preciso que no campo político possamos encontrar um ponto comum onde estabeleçam bases compartilhadas a fim de assegurar estabilidade e durabilidade ao sistema de governo.

A concepção de tolerância baseada no respeito com suas raízes históricas e normativas parece indicar uma via alternativa frente à face dos conflitos políticos, pois assenta sua reflexão em última instância no direito fundamental à justificação sem desconsiderar a pluralidade de opiniões, pois busca a universalidade do discurso, sem esquecer as particularidades dos indivíduos/grupos. Entretanto, vale recordar que a força desse argumento depende de uma concepção de sociedade e pessoa numa perspectiva política. Reconhecimento e emancipação só poderão acontecer se a ideia de concidadania for associada à concepção de pessoa

[41] GONDIM, p. 3
[42] GONDIM, p.4.
[43] SCANLON, 2009, p. 37.

livre e autônoma, levando em consideração os critérios de reciprocidade e universalidade. A esse respeito o próprio Forst comenta:

> Visto desta maneira, a ideia fundamental que nos leva de uma forma hierárquica e repressiva a uma forma democrática e horizontal de tolerância é o respeito ao direito moral fundamental à justificação: deve-se ter aprendido a considerar a si mesmo e aos outros como pessoas morais com esse direito. O que esta forma fundamental de respeito significa na prática somente pode ser definido através dos procedimentos de fundamentação intersubjetiva com a ajuda dos dois critérios de reciprocidade e de universalidade – consequentemente, sem estes dois critérios, a ideia do direito à justificação permanece vazia.[44]

O que Forst pretende fazer em sua teoria política não é apresentar uma linguagem do reconhecimento da identidade dos grupos sociais de modo substantivado, antes busca fazer uma crítica às relações de poder e sua linguagem utilizada por instituições e normas as quais estamos submetidos. A defesa da tolerância não nega a ninguém seu legítimo lugar bem como seu status na sociedade, antes busca dar possibilidade de empoderamento através da possibilidade do princípio de justificação.

O que está em jogo quando tratamos de grupos que reivindicam seu reconhecimento é justamente a relevância do quão valiosa é a identidade daquele grupo num sentido universal. Em termos éticos tal reconhecimento nos parece inalcançável, todavia se sairmos de uma gramática que tem como cerne o conceito de bem para uma gramática que leva em consideração o que é justo teremos mais possiblidades de universalização e reconhecimento desse grupo.

Em termos gerais, a tolerância se apresenta como um conceito normativamente dependente que se aproxima ao modo de vida democrático. Isso porquê, implica em algumas ideias básicas como: 1) Reconhecimento do outro como sujeito de direitos e não apenas um suporta meramente outrem; 2) A tolerância é vista não apenas no viés da moral, mas em sentido político, pois envolve relação entre indivíduos/grupos e o Estado na esfera pública, não referindo-se a juízos de valor acerca de crenças de outros; 3) Implica em certo sentido numa

[44] FORST, 2014, p. 145.

coexistência a fim de alcançar a estabilidade e a durabilidade governamental, evitando a dinâmica do conflito; 4) A tolerância exige reciprocidade e universalidade, só pode haver tolerância entre os tolerantes, aqueles que se negam ao diálogo não podem, nem precisam ser tolerados; 5) A tolerância é inclusiva e possibilitando a criação de direitos específicos para as minorias. Em sentido amplo, as pessoas/grupos não precisam abandonar usas particularidades a fim de participar efetivamente na esfera pública.

A tolerância, em Forst, possui uma envergadura conceitual que ultrapassa os limites das liberdades negativas ou direitos formais e se lança para possibilidade do reconhecimento do outro e da valorização da diversidade fundamentada no princípio de justificação, conceito importante de sua filosofia política.

Referências bibliográficas

BAYLE, Pierre. **De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer".** Prefácio e comentários de Jean-Michel Gros. Paris: Press Pocket, 1992

BINOCHE, Bertrand. Religião Privada, opinião pública. In: **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade.** São Paulo: Alameda, 2010

BOBBIO, Norberto. **Elogio da Serenidade.** São Paulo, Ed. Unesp, 2000

CHAUÍ, M. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo:** Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

COTTRET, Bernard. **De l'édit de Nantes à la Glourieuse Révolution – concorde, liberté de conscience, tolérance.** La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689). Publications e l'université de Rouen, n. 260, p. 3-28, 1999.

FORST, Rainer. **Toleration in Conflict: Past and Present.** Cambridge: Ideas in context. UK, 2003.

_____. **Justification and Critique.** Polity Press, 2014.

_____. To Tolerate means to insult: toleration, recognition and emancipation". In: VAN DEN BRINK, Bert; OWEN, David (Eds). **Recognition and Power**. Axel

Honneth and the tradition of critical social theory. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. Toleration. In: **Standford Encyclopedia of Philosophy.** Standford University, 2012.

_____. **The limits of toleration**. Constellations, v.11, n.3, 2004.

GOETHE, Johann Wolfgang. "Maximen und Reflexionen". In: **Werke 6**. Frankfurt/Main: Insel, 1981.

GONDIM, Larissa Cristine Daniel. **A política da tolerância como reconhecimento.** Disponível em <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=a569398d13eb87b1>.

HEYD, David (ed.). **Toleration: an elusive virtue.** New Jersey: Princeton University Press,
1996.

HORTON, Jonh (ed.). **Liberalism, multiculturalism and toleration**. Basingstoke: Macmillan, 1993.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância.** Tradução Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (CT)

MONTESQUIEU. **Do Espírito das leis.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PEDREIRA DE ALMEIDA, Maria Cecília. A tolerância e sua medida em John Locke e Pierre Bayle. In: **Princípios.** Natal: v.17, n. 27, jan/jul de 2010.

SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu.** Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006. (Coleção Filosofia)

SCANLON, Thomas M. A dificuldade da tolerância. In: **Novos estudos CEBRAP (online)**. Tradução de Mauro Victoria Soares. v. 84, p. 31-45, 2009.

SOARES, Carmen. Tolerância e Xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas Histórias de Heródoto. In: **Humanitas**. vol. LIII, 2001.

TURCHETTI, Mario. Réforme & tolérance, un binôme polysémique. In : PIQUE, N, e
WATERLOT, Ghislain. **Tolérance et Réforme**.

WERLE, D. L. **Tolerância, legitimação política e razão pública**. Dissertatio (UFPel), v. 35, p. 141-161, 2012.

WILLIAMS, Melissa; WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits**. Nomos XLIII. New York: New York University Press, 2008.

Página intencionalmente deixada em branco

Como conciliar a razão pública e os valores religiosos? Uma resposta pragmática para a questão

Evânia E. Reich[1]

I – Uma visão diferente?

É notória entre uma corrente de filósofos, cujo um dos representantes é sem dúvida, Jürgen Habermas, a preocupação acerca de uma latente ameaça à continuação do projeto da modernidade. Um dos aspectos desta ameaça estaria relacionado ao retorno das religiões, em particular um aumento considerável da ortodoxia, do fundamentalismo e dos fanáticos religiosos no campo social e político, que contradizem de alguma forma a união tradicionalmente estabelecida entre modernização e secularização, colocando em dúvida o caráter secular do Estado de direito e a cidadania democrática. Contra este fenômeno Habermas afirma a impossibilidade de uma renúncia à secularidade da razão em geral, e da razão pública, em particular. [2]

Habermas vem apontando os vários perigos deste aumento de ortodoxia em nossas sociedades Ocidentais, mas também faz algumas concessões bastante atenuantes, como por exemplo, o reconhecimento do potencial semântico das crenças religiosas, suscetível aos seus olhos, de compensar um déficit motivacional da moralidade racional, especialmente aquele de barrar os efeitos nocivos de um individualismo contemporâneo.[3] Neste sentido, Habermas faz um chamado à filosofia para uma reavaliação da co-originalidade da razão e das religiões, que são as duas formas complementares do espírito.[4]

Sobre outra perspectiva, mas possivelmente com as mesmas preocupações de Habermas, John Dewey, filósofo americano do final do século XIX e início do século XX, deixa uma visão do problema da religião enquanto instituição, que não somente diverge de Habermas em

[1] Doutoranda em filosofia política pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, bolsista CAPES.
[2] Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 113-114
[3] Cf. HABERMAS, 2006, p. 139
[4] Ver HABERMAS, Entre naturalismo e religião.

relação a este potencial semântico, como também traz uma concepção de razão pública que vai além do respeito às razões neutras que todo mundo poderia aceitar. A filosofia de Dewey, principalmente seu conceito de razão pública, e o seu naturalismo humanista, pode ser útil na atual discussão sobre, por um lado, a difícil admissibilidade da religião na esfera pública, e por outro lado, a incontestável necessidade do reconhecimento e respeito às diversas crenças religiosas.

A distinção que faz Dewey entre razão pública e razão privada é completamente diferente de Rawls e Habermas. Seguindo o seu consequencialismo, a distinção entre estas duas esferas ou onde elas se localizam, não está relacionada com as instituições políticas ou jurídicas, mas no resultado do problema enfrentado pelos cidadãos. Se a questão ou problema enfrentado por estes diz respeito ao todo, e o fim almejado terá como consequência um resultado que atingirá a toda a sociedade, então o problema adentra na esfera pública; mas, se pelo contrário, é apenas algo cujas consequências de uma decisão terão apenas influências na vida de alguns indivíduos ou uma comunidade, então se trata de uma esfera privada.

É possível constatar uma semelhança entre Habermas e Dewey no que diz respeito a certo apelo ao cultivo dos bens e dos valores da fé religiosa. No entanto, enquanto o primeiro leva em conta o potencial semântico das tradições religiosas e as fontes que estas oferecem para tratar a crise do projeto da modernidade, o segundo, considera que as tradições religiosas permanecem um obstáculo à humanização das associações e as interdependências naturais que através de um trabalho refletido e organizado visam o desenvolvimento da individualidade e a transformação da sociedade em uma comunidade. Enquanto Habermas constata uma falha no projeto de secularização e parece querer encontrar refúgio na própria religião para compensar a perda da solidariedade que ocorreu com o individualismo da modernidade, Dewey pretende insistir ainda mais com este projeto, através de uma secularização dos bens e dos valores das experiências associativas, trazendo-lhes de volta para a terra e confiando-lhes à prática humana. A ação comunicativa de Habermas, a despeito de ter certa afinidade com o pragmatismo de Dewey, tomou caminhos diferentes que não a levou ao experimentalismo democrático tão presente na teoria do filósofo americano.

O método de Dewey consiste em utilizar um ponto de referência final que representa uma certa perfeição ou completude para examinar o que conduziu a este fim, ou detectar os fatores que bloquearam o desenvolvimento do processo. Isto é, trata-se de examinar as coisas

existentes do ponto de vista de sua tendência ou de seu movimento já feito até o seu limite final, e de considerar como terminado, perfeito, ao mesmo tempo reconhecendo que os fatos não atingem jamais um grau de realização. Um exemplo para Dewey é a democracia, que não é jamais um fato acabado, mas representa as fases reais da vida em associação quando estas são liberadas dos elementos restritivos e perturbadores, e que são vistas como tendo atingido o limite de seu desenvolvimento.[5]

A aposta contextualista característica do pragmatismo vê em cada teoria, principalmente no âmbito da filosofia política e social, a resposta a um problema que surge em um contexto histórico e social.

É neste sentido que a resposta à questão relativa à compatibilidade dos direitos religiosos com o pluralismo democrático pode ser apreendida nos termos de uma teoria da razão pública pragmática. De acordo com a concepção pragmática da razão pública, as decisões democráticas devem ser o resultado do processo colaborativo de investigação que permite avaliar e comparar as consequências sociais das opções em conflito. Segundo o modelo da investigação, a racionalidade é uma estratégia de resolução dos problemas, implementada pelos agentes sócio-historicamente determinados, os quais estão imersos em situações problemáticas singulares, e atravessados por ordens normativas frequentemente em conflito. Para o pragmatismo, a razão pública opera sempre por meio das coisas, e seu ponto de partida é sempre uma dada situação problemática e o ponto de chegada uma situação comparativamente preferível àquela do início.[6]

Para uma teoria da investigação o processo de deliberação pública tem sua fonte de racionalidade a partir da experiência e das trocas de argumentos através das quais os agentes fixam suas crenças em vista de uma ação comum, apesar da diligência pluralista e as confrontações mútuas. O surgimento do político se dá a partir das situações problemáticas, o que não significa dizer que a política é apenas gestão dos problemas ordinários. A política emerge todas as vezes que nossos projetos compartilhados falham e o acordo sobre a ação colapsa. Ela se desenvolve onde as regulações já existentes e habituais se tornam ineficientes, precisando se criar novas a fim de que a vida social possa se desenrolar de forma compartilhada. Assim, a racionalidade política consiste na possibilidade de um constante processo de revisão crítica, ao mesmo tempo em que exige que este processo seja aberto ao público.

---

[5] Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 118-119

[6] Cf. FREGA, 2015, p. 222-223

Trazer os problemas relacionados às demandas, às exigências feitas pelas religiões minoritárias - muitas vezes incompatíveis em seus fundamentos com os princípios das democracias liberais, mas também as questões espinhosas dentro das próprias religiões majoritárias, como no catolicismo, por exemplo, (a questão do aborto, do casamento homoafetivo, etc) - para um debate neste sentido pragmático é refletir sobre a questão deixando-se abertas todas as possibilidades de argumento. O que está em jogo para o pragmatismo não é o teor do argumento, mas a capacidade da investigação social que tem como objetivo fazer emergir as situações reais. A investigação considera os fatos que ela observa e descreve, tanto como um obstáculo quanto uma fonte de renovação, a partir da qual ela orienta no sentido da transformação destas situações.

II – O público e o privado

A razão pública pragmática ultrapassa os limites da razão pública rawlsiana e habermasiana, na medida em que há uma abertura ampla aos agentes que estão inseridos no processo de decisão. Da mesma forma, a distinção entre o público e o privado é feita sobre uma outra perspectiva, onde não se leva em conta o espaço físico orgânico institucional, mas antes o tipo de problema, as suas consequências e o seu alcance.[7]

Dewey faz uma distinção entre o público e o privado a partir de uma constatação sobre as ações dos indivíduos e suas consequências para os outros seres humanos em geral. Pensar nas consequências dos atos significa pensar no outro, e assim controlar os seus efeitos, evitando-os todas as vezes que eles prejudicam e realizando-os quando trazem benefício. As consequências das ações dos indivíduos são de dois tipos; aquelas que afetam diretamente as pessoas engajadas em uma transação, e aquelas que afetam outras além daquelas diretamente concernidas.[8] É nesta distinção, diz Dewey, que encontraremos a diferença entre o público e o privado.

---

[7] Lembrando que tanto em Rawls, quanto em Habermas o conteúdo das razões públicas são os valores políticos, e que ambos fazem uma divisão entre esfera pública formal e esfera pública informal, apesar de utilizarem termos diferentes, as instituições que fazem parte destas são as mesmas. Para esfera informal, Rawls fala em cultura de fundo.

[8] DEWEY, 2005, p. 91

Para Dewey, não devemos identificar a comunidade e seus interesses com o Estado ou com a comunidade politicamente organizada. A linha que separa o público do privado deve ser traçada sobre a base de sua extensão e das consequências dos atos que são tão importantes e que necessitam um controle, seja uma proibição, ou uma promoção.[9] O que está em jogo para Dewey é o comportamento humano e as consequências de suas ações humanas para a adaptação de uma política. A razão política deve entrar em jogo olhando para as consequências dos atos humanos. Se os atos têm consequências que atinge a comunidade em geral, então o problema deve ser discutido no nível do político. O que significa, entretanto, uma discussão no âmbito do político para um pragmático como Dewey?

O pragmatismo de Dewey apela para uma incorporação no horizonte político, daquelas formas de racionalidade ordinária que estão em jogo cada vez que os atores sociais aceitam ajustar suas diferenças a partir de uma troca mais ou menos regulamentada com base em razões e reflexões sobre suas próprias experiências. "O pragmatismo da razão pública é primeiramente a *razão do público*, mas de um público que aceita se submeter às certas formas de coerção".[10]

Ainda sobre a caracterização do público, Dewey faz uma referência importante para que se possa entender em que sentido as consequências dos atos desse público têm conotação política ou não. Um público organizado com conotação e consequências políticas se difere de associações não políticas, e nós devemos ser capazes de fazer esta distinção. O que define um público enquanto Estado é o fato que todos os modos de comportamento em associação podem ter consequências amplas e persistentes que implicam outras pessoas que não são diretamente engajadas em suas atividades. Para Dewey essas consequências devem ser vigiadas por organismo governamentais. Nesse sentido o Estado possui um interesse social importante, na medida em que as relações ou associações podem se restringir apenas ao âmbito privado, mas dependendo das consequências dos atos ali investidos, elas podem se tornar uma questão pública.

É neste sentido que podemos ver a mão do Estado interferir em vários setores da vida em sociedade, que em princípio poderiam ser considerados apenas uma questão privada. Quando por exemplo, o governo francês decidiu interferir na questão do uso do véu, ou dos

[9] Cf. DEWEY, 2005, p. 94
[10] FREGA, 2015, p. 225

símbolos religiosos ostentatórios nas escolas, ou sobre a questão do uso da burka e do niqab no espaço e vias públicas, houve uma interpretação por parte do Estado segundo a qual a utilização destas vestimentas não se restringia apenas a uma questão privada, como todos os outros usos vestimentários, mas possuía uma conotação pública. O Estado considerou o uso do véu como um problema, ou um ato que tem consequências para a sociedade como um todo. A questão é a de saber a partir de que pressuposto o Estado interpreta os atos de seus agentes como algo público que deve ser regulado por ele. No exemplo prático a respeito da questão do uso do véu, o governo francês utilizou-se de um princípio republicano instaurado na constituição de 1905 que diz respeito à proibição de símbolos religiosos nas instituições públicas. Na perspectiva pragmática de Dewey, uma decisão deste tipo é arbitrária e provavelmente deve ser colocada em dúvida pela sua falta de atualização diante de um novo público e por consequência uma nova sociedade que surgiu após tal constituição. De acordo com Dewey, o novo público deve necessariamente engendrar novas formas de Estado; não deve ser refém de organismos políticos herdados.

Para Dewey não somente cada público em épocas diferentes realizaria diferentes Estados, como a história mostra que não encontramos nunca um mesmo público em duas épocas ou em dois lugares diferentes. Por causa disso não é possível determinar o que o Estado em geral poderia ser. Neste sentido ele é contra toda filosofia rígida que supõe uma ideia única de Estado. O Estado é, ao contrário, uma organização do público, que sofre mudanças constantes. Neste sentido a formação dos Estados deve ser um processo experimental. O papel da filosofia não é, portanto, de determinar o que o Estado é ou poderia ser, mas antes o de ajudar na criação de métodos tais que a experimentação possa se perseguir menos cega, menos à mercê dos acidentes, de maneira mais inteligente, de tal sorte que os homens possam aprender a partir de seus erros e tirar proveito de seus sucessos.[11]

Sobre o ponto de vista pragmático, parece-nos que a questão do uso do véu nas escolas ou da burka e do Niqab nos espaços públicos poderia ser objeto de querela pública caso o seu uso estivesse acarretando um conflito entre os cidadãos. Alguns incidentes ocorreram em algumas escolas francesas que desencadearam o interesse por certas políticas regulatórias. A questão que se pode colocar, contudo, é se realmente ela era necessária. De qualquer maneira, sob o ponto de vista do

[11] Cf. DEWEY, 2005, p. 115

pragmatismo, uma mudança de lei que interfere nos direitos garantidos aos cidadãos deve ser discutida previamente e, sobretudo, analisada em uma instância intermediária de investigação. O Estado deve lançar mão de dispositivos investigatórios que possam averiguar quais são as consequências para a sociedade quando uma nova lei deve entrar em vigor.

III – O lugar da religião no político segundo uma perspectiva pragmática

As observações feitas acima sobre a teoria de Dewey, o seu conceito de público e privado, a sua maneira de entender a formação do Estado, nos deixa algumas perguntas sobre como este filósofo entenderia a questão da participação das doutrinas abrangentes, notadamente as doutrinas religiosas dentro da esfera pública, diante de um novo público que mostra um perfil mais crente e que tem a pretensão de mudar e de inserir seus interesses no contexto político e social. Por exemplo, quando pensamos nos muçulmanos na Europa, que apenas a partir de algumas décadas constituem um novo tipo de público que difere da maioria católico-cristã, qual seria a solução pragmática para os problemas em torno deste novo público? Quéré e Frega, na análise do pragmatismo de Dewey, e sua comparação com a razão pública de Rawls e de Habermas, trouxeram algumas ideias sobre como este pragmatismo poderia ser usado para iluminar as questões teóricas e práticas em relação à religião e seus problemas. Com esses dois autores, tentaremos mostrar que o pragmatismo de Dewey possibilita um acesso maior das doutrinas abrangentes na esfera pública, mas nem por isso, sua teoria entende que a religião deva se imiscuir nas questões políticas. O naturalismo de Dewey permitirá tirar a religião da esfera política, ao mesmo tempo em que a salvará do dogma religioso, possibilitando aos indivíduos guardar suas experiências religiosas como algo importante e a ser preservado.

IV– O naturalismo humanista de Dewey: O abandono da religião

Dewey não precisa apelar para as tradições religiosas para combater o individualismo e chamar os indivíduos para o interesse pela solidariedade social, como havia deixado entender Habermas. O liberalismo radical de Dewey não é fundamentado sobre o primado do

indivíduo, tampouco sobre a ficção do contrato social.[12] O exercício da liberdade individual e a realização das capacidades individuais somente são possíveis na vida em associação, na vida socialmente organizada com os outros. O desenvolvimento da individualidade requer uma organização social que criará para cada indivíduo a possibilidade de uma liberdade efetiva e de um crescimento pessoal do espírito e da alma.[13] É a interdependência entre os indivíduos no contexto da organização social e das associações humanas que retirará o indivíduo da apatia do individualismo. Neste sentido Dewey não nega suas origens hegelianas.

Seu método, seguindo as bases de uma teoria pragmática, implica consulta, persuasão, negociação, comunicação e inteligência cooperativa, especialmente na resolução dos conflitos. Tal método é incompatível com aquele das instituições estabelecidas, como as igrejas, por exemplo, visto que privilegiam o método da autoridade.[14] Para Dewey, a transformação das atitudes e disposições dos indivíduos se dá através da própria modificação do ambiente no qual estão inseridos, uma vez que os indivíduos pensam, desejam e agem dentro de um espaço cultural e institucional. Por isso o que é importante é a transformação destes espaços através da educação. O horizonte de tais mudanças institucionais é a realização de uma comunidade que se fundamenta não sobre as tradições, a moral ou a religião, mas antes sobre o compartilhamento e a participação.[15] Há uma exigência da participação de todos na escolha dos valores e dos fins. O conteúdo desse compartilhamento e dessa participação muda de acordo com as situações a serem tratadas, pois é preciso se engajar neste procedimento dito "investigação" para determinar o que possui valor e o que é digno de estima. Dewey rejeita desta forma qualquer procedimento absolutista e aqueles que tratam as situações problemáticas de uma maneira generalizada, principalmente aquelas que apelam para doutrinas, para teorias gerais ou para dogmas.

Neste sentido é possível afirmar que Dewey estaria engajado na crítica, por exemplo, de uma aplicação laicista dos princípios laicos republicanos para o enfrentamento dos problemas de conotação religiosa na França, tendo em vista que para o filósofo americano, o Estado francês apela aos princípios gerais consagrados na experiência e condição do passado sem levar em conta uma nova sociedade, e o que é ainda mais

[12] Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 133
[13] Cf. DEWEY, 2014, p. 130
[14] DEWEY apud QUÉRÉ, 2015, p. 134
[15] DEWEY, *Freedom and culture*, *apud* QUÉRÉ, 2015, p. 134

grave, sem abrir o espaço para o novo, para o compartilhamento de novos valores e a participação de todos os indivíduos. Por consequência a condição de existência de uma comunidade, enquanto conjunto de vários indivíduos que vivem juntos é completamente abandonada pelo procedimento absolutista do Estado. Sobre esta perspectiva, Dewey diria, ao contrário de Habermas, que a religião, enquanto instituição, não possui nenhum papel na gestão dos negócios públicos, mas o religioso, enquanto qualidade do indivíduo possui amplo espaço.

V - Uma palavra sobre o método

Em que consiste o método de Dewey que é tão diferente de uma teoria normativa tal como aquela de Habermas, por exemplo? O ponto principal que distingue Dewey tanto de Habermas, mas também de Rawls, é que ele não está preocupado em encontrar um método que possibilite fixar normas e leis válidas para todos e que por consequência sejam estas capazes de legitimar uma democracia. O seu método baseado na investigação é um processo espaço-temporal expandido, mas não é a aplicação de um procedimento formal da razão. A investigação começa lá onde existe o problema e termina quando a dúvida é solucionada e a ação retoma seu caminho.

Parece, no entanto, ser possível afirmar que o que Dewey quer não é a mesma coisa que Habermas, no que diz respeito à imprescindibilidade da discussão argumentativa. A discussão argumentativa para Dewey é importante, mas não é suficiente. O que importa para ele é que o próprio Estado possa ter dispositivos institucionais que coloquem em prática o processo de investigação cada vez que o resultado das discussões mostra um conflito que rompe com a estabilidade da sociedade. Parece que Dewey pensa em um procedimento científico que esteja atento às modificações e exigências da sociedade. Se um problema surge, o Estado democrático terá que ser capaz de enxergar este problema e colocar dispositivos necessários para dar conta deste. Para lidar com o problema, ele deve está atento aos conflitos, exigências e questionamentos feitos todo o tempo pela sociedade. Não se trata apenas de aplicar as leis já existentes e os princípios já inscritos no seu pergaminho legal, mas justamente lançar mão do procedimento da investigação. Para Dewey, o conflito é irremediável e a discussão insuficiente. A eliminação do conflito é um "ideal sem esperança e contraditória", pois sempre existirão interesses divergentes sem os quais,

aliás, não haveria problemas sociais.[16] Por isso Dewey acredita que a solução possível para resolver os problemas é expor os conflitos e elevar os interesses mais amplos acima dos interesses privados das partes concernidas.

Dizer, no entanto, que a discussão argumentativa não é suficiente não quer dizer que ela não seja importante. É ela que vai permitir a propagação das ideias, e também de colocar na ordem do dia os assuntos mais delicados, que sem ela permaneceriam escondidos. É na discussão que as ideias novas podem ganhar espaço, e os cidadãos são solicitados a se interessarem pelos assuntos públicos. Todavia, a discussão argumentativa não é suficiente porque oferece pouca ajuda quando se trata de produzir de maneira sistemática os vastos programas necessários à resolução do problema da organização social. Por isso Dewey vai falar da substituição da discussão argumentativa por um tipo de inteligência organizada colocada em prática pela investigação controlada, especialmente pelas ciências sociais.

A teoria da investigação de Dewey também não prevê a autodeterminação de uma comunidade de cidadãos em termos de autorreflexão ou de autolegislação. Mesmo se a revisão das leis, dos costumes e das instituições, assim como a reflexão comum sobre o ambiente social e cultural que deve ser instaurado, são coisas importantes, elas não requerem um procedimento específico. Isto é, o exame das leis se faz dentro do contexto de situações problemáticas reais a serem resolvidas, à luz das circunstâncias, e leva em consideração as consequências prováveis da modificação da lei, ou de sua permanência. Portanto, o exame das leis não é o centro de gravidade do exercício da soberania democrática, mas antes o tratamento inteligente pela investigação pública das situações problemáticas, ou dos problemas sociais, e, portanto, a formação de julgamentos práticos a tal assunto. A investigação pública tem como objetivo a transformação de uma situação problemática. Isso seria o núcleo da ética e da política de Dewey.[17]

Podemos pensar, por exemplo, sobre a questão da proibição do uso do véu na França em 2004. O Estado francês diante de uma situação problemática constatada em uma escola pública francesa, a qual se propagou como um problema nacional, tomou a iniciativa de discutir o problema em termos de mudança de suas leis, ou promulgação de uma que pudesse resolver o problema. Se no lugar da legislação de uma lei, o

[16] DEWEY, 2014, p. 157
[17] Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 140

governo francês tivesse lançado mão da investigação pública, provavelmente a resolução do problema não se daria pela via da proibição. Da mesma maneira, atualmente a França vem se posicionando e discutindo a respeito da proibição do uso do véu igualmente nas universidades. Uma recente pesquisa aponta que 70% dos franceses são a favor da proibição. O que uma investigação pública faria é bem diferente do que a promulgação de uma lei que possa vir a proibir o uso do véu. A investigação teria como objetivo analisar quais seriam as consequências advindas de tal proibição. Uma investigação séria poderia mostrar que a proibição do véu nas escolas teria uma grande chance de trazer um problema para o país, como por exemplo, a exacerbação da discriminação contra as muçulmanas, o confinamento destas no âmbito familiar, o ódio ainda maior por parte dos muçulmanos em relação aos seus concidadãos de origem judaico-cristã. Algo semelhante ocorreu na proibição do uso da burka e do Niqab. Após a promulgação da lei e a sua aplicação - através de diversos fatos ocorridos no dia a dia, como aplicação de multas, descontentamento pelas muçulmanas, e ainda a constatação de um número muito pequeno de mulheres que usavam tal vestimenta – questiona-se sobre a eficácia ou disparato da lei em relação ao problema a qual ela se propunha resolver. A falta, portanto, deste procedimento de investigação e sua substituição pela criação de uma lei proibitiva privou o governo francês da resolução de um problema de maneira mais efetiva e menos coercitiva.

A investigação abre o espaço para todos os cidadãos à reflexão do problema, e suas consequências. Que tipo de sociedade nós queremos, ou que tipo de sociedade é a melhor no atual contexto em que vivemos? Por exemplo, questões do tipo: a proibição do uso do véu não discriminaria os muçulmanos, se levarmos em consideração que os católicos ainda podem utilizar as suas discretas cruzes por debaixo de suas vestimentas? Proibir o uso de um símbolo significante para os muçulmanos não aumentaria ainda mais a cisão entre os muçulmanos e o restante da sociedade? E não seria usado como uma desculpa por aqueles cujo interesse é apenas semear o ódio e cindir ainda mais a sociedade, como, por exemplo, pode ser constatado pelos fundamentalistas?

Faz parte da investigação pública a ideia de uma igual participação de todos na formação dos valores que regulam o viver juntos. As leis e os princípios republicanos de laicidade podem ser a base para a resolução do problema, mas eles não são suficientes.

Para Dewey a investigação participa na formação de valores de maneira diversa. Uma parte das tarefas a que se livra a investigação consiste em elucidar as condições sociais, a descoberta de costumes não criticados, dos preconceitos, dos interesses de classes, e o exercício do poder.[18] É neste sentido que um método pragmático deixa aberto às avaliações constantes sobre as condições sociais, tais como os preconceitos, os costumes, os interesses de classes etc. Com o modelo da investigação, preconceitos que estavam impregnados na sociedade podem ser percebidos como algo negativo a ser combatido. A prática da investigação é algo dinâmico e constante, e tem como objetivo a revisão constante da sociedade mediante a apresentação de seus problemas e conflitos.

Esta é a razão pela qual, sobre o ponto de vista pragmático, a religião não possui um lugar na gestão dos negócios públicos, haja vista que o seu método de fixação de crenças e de formação de valores é exatamente oposto à investigação aberta e pública. Para Dewey, a religião não possui igualmente nenhum lugar na gestão dos negócios públicos porque sua linguagem só se aplica às formas de vida animadas pela fé religiosa. Isto não impede que os crentes possam apelar publicamente pelos seus comprometimentos e expressar suas convicções, que serão discutíveis como qualquer outra condição, sobre as questões sociais e políticas. O que eles não podem é pretender impor suas crenças, suas normas e seus valores à comunidade dos cidadãos sobre o pretexto que elas são ditadas e garantidas por uma autoridade sagrada ou um ser transcendente. Para participar na formação de fins e valores no tratamento dos problemas públicos, os crentes devem adotar atitudes constitutivas da ética da investigação; essa é a mesma exigência feita igualmente aos não crentes.[19]

VI– Algumas considerações

O projeto de Dewey é com a humanização do religioso, e o afastamento da instituição religiosa enquanto forma de poder sobre o indivíduo. Além disto, Dewey não deixa espaço para qualquer entrada da religião no espaço político, local onde apenas os saberes humanos e científicos devem ter acesso. No entanto, isso não significa que os problemas ligados à religião devam ser afastados da esfera política e do

[18] Cf. DEWEY apud QUÉRÉ, 2015, p. 142
[19] Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 143

debate público. Pelo contrário, uma vez que há conflitos e problemas na sociedade, e que ocorre certa ruptura entre cidadãos por causa de questões ligadas à religião, então estes problemas devem ser discutidos no âmbito político. A maneira pela qual o processo de resolução do problema ocorre parece, no entanto, diferente das propostas que preveem a tradução dos argumentos religiosos. O que está em jogo para a fase da resolução do problema não é a tradução dos argumentos religiosos em conteúdos seculares. Na fase da investigação, todas as formas de informações e conteúdos são aceitos, uma vez que o que se torna importante são as análises destes conteúdos. Somente se pode entrar à fundo no problema, se houver um livre acesso das doutrinas compreensivas. Contudo, passado esta primeira fase da investigação, ocorre uma segunda fase em que podemos identificar a presença da razão pública. Nesta os agentes tentarão convencer uns aos outros sobre a decisão que pode ser compartilhada e que afetará a vida de todos. É como se para o pragmatismo existisse duas fases diferentes, onde na primeira estaria inserido o ponto de vista dos participantes (cidadãos), incluindo a utilização das doutrinas abrangentes, e na segunda, apenas os argumentos que possuem a força de convencimento, e que estejam desvencilhados de suas crenças individuais. O que a razão pública exige nesta fase é uma forma de determinar as consequências que serão produzidas a partir das decisões tomadas. Os seculares e religiosos serão convidados a adotar um ponto de vista público, na medida em que o que está em jogo não é a verdade das convicções de cada um, mas antes as consequências sociais que vão ser produzidas. Focando-se sobre as consequências das decisões tomadas, tanto os cidadãos seculares quanto os religiosos poderão perceber as vantagens e os prejuízos que a insistência de certos comportamentos na sociedade pode acarretar.

Referências Bibliográficas

DEWEY, John. *Le Public et ses problems*. Trad. Joëlle Zask. Paris: Gallimar, 2005.

_____ . A Common Faith. Segunda edição. New Haven e London: Yale University Press, 2013.

_____ . *Logique. Théorie de l'enquête*. Paris: PUF, 1993.

_____. Après Le Liberalisme? Ses impasses, son avenir. Paris: Clmats/Flammarion, 2014.

FREGA, Roberto. Les droits religieux sont-ils compatibles avec le pluralism démocratique? In:Joan Stavo-Debauge, Philipe Gonzalez, Roberto Fraga (Orgg.). Quel âge-séculier? Religions, démocraties, sciences. Paris: EHESS, 2015. PP. 209-246.

HABERMAS, Jürgen. Struggles for recognition in the democratic constitutional state. In: Gutmann, A. (ed), *Multiculturalism: Examining the politics of Recognition*. Princeton: Princeton Uniiversity Press, 1994.

_____. "The Political": The radical meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. (Org.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. pp. 15-33.

_____. *Entre naturalismo y religion*. Trad. Pere Fabra e outros. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.

_____. *Religion and the public sphere*. European Journal of Philosophy, 14 (1), pp. 1-25.

QUÉRÉ, Louis. Religion et sphere publique au prisme du naturalism pragmatiste. In:Joan Stavo-Debauge, Philipe Gonzalez, Roberto Fraga (Orgg.). Quel âge-séculier? Religions, démocraties, sciences. Paris: EHESS, 2015. PP. 113-147.

Página intencionalmente deixada em branco

Fragilidades estruturais da democracia constitucional: entre crises capitalistas e ajustes burocráticos

Ivan Rodrigues[1]

Introdução

O problema com o qual se ocupa este artigo é detectar o "calcanhar de Aquiles" da democracia constitucional sob as condições tardias da sociedade moderna, caracterizada por um alto nível de diferenciação funcional (e auto-organização formal) da economia capitalista, a qual adquire a primazia material, mas, ao mesmo tempo, não prescinde da complementação do estado burocrático, o qual desempenha funções de intervenção marginal e reparadora no mercado capitalista para resolver os déficits emergentes de seu funcionamento autorregulado. Dada uma sociedade estruturalmente dependente (quanto à reprodução material) do consórcio funcional entre capitalismo e burocracia, onde a democracia constitucional pode ser atacada sem que ofereça suficiente capacidade de resistência interna?

A hipótese básica deste artigo é: os imperativos sistêmicos de *adaptação ao entorno objetivo* (capitalismo) e de *obtenção de metas intersubjetivas* (burocracia) estão submetidos normalmente ao mundo da vida: aos saberes culturais, às exigências institucionalizadas de legitimidade e às limitações sociais da internalização subjetivadora. Portanto, os imperativos da acumulação capitalista e da gestão burocrática normalmente não podem ser satisfeitos com o sacrifício da autoconsciência (sentidos culturais), da autodeterminação (moral universalista, soberania popular e legalidade fundada em direitos básicos constitucionalizados e na criação deliberativa) e/ou da autorrealização (formas de vida concretas plurais e biografias liberadas).

Não obstante, os imperativos sistêmicos possuem um *ponto crítico de imperatividade*, um ponto que, uma vez atingido, solta as amarras que normalmente impedem que a satisfação deles sacrifique o mundo da vida.

[1] Doutorando em Ética e Filosofia Política (PPGFil/UFSC), com pesquisa publicamente fomentada (CAPES).

Nesse ponto, os imperativos sistêmicos se tornam corrosivos para a reprodução simbólica da sociedade: os sistemas econômico e político, então, passam a reproduzir-se às custas do mundo da vida, que passa a ser objetivado como uma natureza instrumentalizável, uma matéria bruta a ser cortada em seus excessos disfuncionais, perfurada para criar encaixes funcionalmente aproveitáveis, lixada em suas asperezas econômicas e burocráticas. Nesse ponto, instauram-se os processos deturpadores de "reificação" (Marx) e "burocratização" (Weber) que, consorciando-se funcionalmente, engendram a "colonização" sistêmica do mundo da vida (Habermas). Para a democracia constitucional, o ponto crítico de imperatividade implica que as normas e as instituições asseguradoras da soberania popular e dos direitos humanos (das autonomias pública e privada) estão agrilhoadas estruturalmente a crises capitalistas que se fazem tão materialmente ameaçadoras que suscitam e exigem ajustes burocráticos que, por sua vez, são tão prementes que não podem correr os riscos da democracia, sequer levar a sério a constituição.

Assim, considerando que a sociedade moderna tardia só se reproduz materialmente mediante realizações capitalistas e medidas burocráticas; considerando que a autopreservação do sistema capitalista não está categoricamente subordinada a um mundo da vida altamente racionalizado que, de sua parte, carece de abundante provisão material; e considerando que, quando se atinge o ponto crítico no qual a autopreservação do sistema capitalista adquire a feição de um imperativo categórico (de um fim em si mesmo), o mundo da vida, em vez de ser materialmente abastecido pelo mercado capitalista, tende a ser assaltado por ele; então, a estabilidade da democracia constitucional não subsiste à revelia do dinheiro capitalista e do poder burocrático, não pode manter-se invulnerada sob qualquer constelação de pressões sistêmicas.

Além disso, a democracia constitucional não permanece de pé se o mundo da vida se encontra amplamente colonizado pelos sistemas. Ela só é capaz de permanecer de pé se o mundo da vida está apto a gerar poder comunicativo e propulsioná-lo até os sistemas, o que, por seu turno, requer que a esfera privada (responsável pela socialização dos indivíduos) e as esferas públicas (responsáveis por desenvolver opiniões públicas sobre problemas coletivos, assim como por difundir e tematizar obras artísticas e produtos culturais) do mundo da vida estejam relativamente intactas pelos imperativos sistêmicos. Se, porém, os imperativos sistêmicos dirigem a motivação individual, constrangem as possibilidades de autorrealização, dominam as opiniões, presidem os debates, iludem as contestações coletivas sobre as fontes sistêmicas de

sofrimento e subjugação, promovem a si mesmos nas realizações culturais e entronizam a si próprios na literatura massiva, então o poder comunicativo torna-se mirrado e impotente. Sem poder comunicativo, no entanto, a democracia constitucional não se efetiva.

O objetivo deste artigo é, partindo dessa hipótese, lançar luz sobre como a democracia constitucional é socialmente despotencializada (e pode até vir a ser arruinada, dando lugar a governos ilegítimos e regimes autoritários) perante crises econômicas e ajustes burocráticos. Trata-se de elucidar que, com um mercado instável e uma burocracia intervencionista, a democracia constitucional pode pagar elevados preços quando o mercado descarrila e a burocracia é alarmada para recolocá-lo nos trilhos.

I- "Capitalismo Estatal", uma mistura explosiva para a democracia costitucional

Por um lado, "é quase impossível negar que os princípios do direito universal ao voto, à liberdade de opinião, à expressão escrita e à reunião, que têm de ser interpretados, sob condições da moderna comunicação de massa, no sentido de direitos de participação democrática, garantem inequivocamente a liberdade" (HABERMAS, 2016, p. 655). Por outro lado, porém, o fato de que o estado burguês absolutista fora duplamente domesticado mediante a juridificação do império da lei (a constitucionalização de direitos de autonomia privada) e a juridificação da soberania do povo (a constitucionalização de direitos de autonomia pública) não implica que a democracia constitucional (constituída no vínculo entre estado de direito e legitimação democrática do poder) seja socialmente invulnerável. Noutras palavras: constatar que é emancipatória a conquista de direitos constitucionais que asseguram a autorrealização na esfera privada e a autodeterminação na esfera pública não equivale a admitir que tal conquista do mundo da vida sobre o sistema representaria uma fortaleza inexpugnável que não pudesse ser invadida e desbaratada por ataques sistêmicos.

Em vez disso, quanto mais se esclarece que a democracia constitucional traduz uma limitação imposta pelo mundo da vida à reificação capitalista e à burocratização estatal, tanto mais se ressalta a necessidade do esclarecimento sobre as fraquezas estruturais da democracia constitucional. Torna-se necessário esclarecer por que e como a democracia constitucional permanece à disposição do capital e

dos invólucros burocráticos. Sem esse esclarecimento, instaura-se uma consciência fragmentada acerca da democracia constitucional que é incapaz de alcançar uma compreensão plena dela que reconstrua tanto seus potenciais emancipatórios como seus bloqueios sistêmicos; e que é incapaz de prolongar-se em discursos e práticas consistentes de autodeterminação coletiva.

O ponto de partida para detectar os obstáculos frustrantes da democracia constitucional é não perder de vista que ela só é conquistada sob as condições estruturais do capitalismo estatal. Os movimentos burgueses e as lutas proletárias que desaguaram na incorporação jurídica das autonomias privada e pública sob a forma de direitos constitucionais não aniquilaram o mercado capitalista e a administração pública, mas, conservando-os, apenas construíram represas institucionais destinadas a barrar o transbordamento dos imperativos sistêmicos sobre o mundo da vida. Trata-se de uma domesticação, não de uma extinção, uma vez que o mundo da vida moderno não poderia sustentar-se materialmente sem uma intensa provisão de bens e serviços úteis e de decisões e planos vinculantes, isto é, sem um modo de produção e um arranjo de gestão altamente eficientes. As constituições não abolem, portanto, o capitalismo e a burocracia, primordialmente garantidos pelo estado burguês absolutista: elas apenas realizam uma reconciliação contratual, por assim dizer, com eles que visa a mitigar os termos draconianos com que os sistemas conviviam com o mundo da vida.

"Capitalismo estatal" é o consórcio funcional entre o mercado capitalista e o estado burocrático destinado a controlar a reprodução material da sociedade com os meios de encadeamento das consequências resultantes da ação teleológica, os meios *dinheiro* e *poder* – assim, o mercado capitalista e o estado burocrático não são instituições rivais, muito menos se excluem mutuamente, mas são instituições que funcionam coordenadamente na configuração capitalista da reprodução material da sociedade. Esse consórcio funcional se torna tanto possível quanto necessário a partir da emergência histórica de uma constelação social na qual o dinheiro não tem suficiente capacidade de integração do agir econômico e passa a depender da intervenção do poder orientada a recuperar as forças cambaleantes do mercado capitalista e a reforçar as condições artificiais de êxito das interações monetárias[2]. Nesse tipo de

[2] Na Teoria Crítica, essa constelação social foi frisada, pela primeira vez e principalmente, por Friedrich Pollock. Segundo Brick e Postone (1976, p. 4), "a Grande Depressão, o resultante papel crescentemente ativo desempenhado pelo

constelação social, o agir econômico adquire um potencial inaudito de êxito lucrativo à medida que assume formas lancinantes de acumulação (v.g., exploração exasperada da força de trabalho e destruição do ambiente natural, diminuição da qualidade e aumento dos preços de mercadorias, formação de monopólios e exploração feroz da periferia econômica mundial, inversão de lucros em negócios bélicos e financeiros). Tais formas de acumulação, entretanto, geram efeitos corrosivos não apenas sobre o mundo da vida, mas também sobre o próprio mercado capitalista (trabalho, consumo, produção, circulação). É, então, para assegurar as pré-condições do funcionamento do mercado capitalista que o estado burocrático passa a intervir nele, emergindo como seu garante funcional: "a empresa privada mediana e o livre comércio, a base do gigantesco desenvolvimento das forças produtivas do homem no século XIX, estão sendo destruídos pela descendência do liberalismo, a saber, os monopólios privados e a interferência governamental" (POLLOCK, 1990, p. 73).

Assim, o poder surge como um complemento funcional do dinheiro: "mesmo que os problemas do sistema sejam consequência de um modo de crescimento *econômico* envolto em crises, os desequilíbrios econômicos podem ser balanceados por meio do estado, que intervém para suprir as lacunas funcionais do mercado" (HABERMAS, 2016, p. 618-619). O poder, portanto, penetra no mercado capitalista não para assumir definitivamente seu posto, mas exclusivamente para preencher aquelas tarefas funcionais que o dinheiro, por si só, não pode ou falha em realizar e cuja realização, porém, é indispensável a que o próprio

---

estado na esfera socioeconômica (o *New Deal*, o Nacional-socialismo), assim como a experiência soviética com planejamento conduziram Pollock à noção de que tanto a dinâmica do desenvolvimento econômico quanto a articulação e a solução de problemas sociais passaram decisivamente do âmbito econômico para o político. Ele caracterizou essa passagem como a 'primazia do político sobre a economia"'. Para Brick e Postone, que reformulam criticamente o diagnóstico de Pollock, a dupla vantagem desse diagnóstico é ir além de um teimoso liberalismo oitocentista que vê a interferência estatal na economia capitalista como uma intrusão degeneradora em um paraíso perdido; e ir além de um marxismo vulgar que negligencia a mudança social instaurada com o novo estado interferente. Assim, Pollock discerniu que *capitalismo não se reduz a laissez-faire* e que *enérgicas e sistemáticas interferências estatais na economia não necessariamente equivalem a socialismo*. Neste artigo, os termos próprios do diagnóstico de Pollock – especialmente sua tese central de que o estado teria "substituído o mercado como a instituição que tem a função de equilibrar produção e distribuição" (BRICK e POSTONE, 1976, p. 9) – não são incorporados, mas a dupla vantagem desse diagnóstico o é.

dinheiro continue a mediar as interações econômicas, como também a que o nível atingido de abundância social não seja perdido. Tais tarefas funcionais são: a estabilização institucional mediante formas jurídicas (v.g., propriedade, contrato); estímulos conjunturais produzidos por ajustes técnicos que pretensamente se baseiam em cálculos científicos (v.g., isenções tributárias, subsídios financeiros); aperfeiçoamentos infraestruturais custeados por desembolsos públicos que se destinem a promover os pré-requisitos materiais de investimentos privados e de operações empresariais (v.g., rodovias, ferrovias, portos, fontes energéticas); fiscalização coercível da eficiência da livre concorrência mediante agências especializadas (para evitar ou sanar, v.g., extrapolações monopolistas, deterioração extrema da qualidade de bens e serviços, preços abusivos); e até o planejamento de pressupostos sociais do funcionamento suavizado ou do desenvolvimento acelerado de um, alguns ou todos os ramos da economia nacional. Portanto, uma vez que as relações de produção capitalistas "já não funcionam autonomamente", "a intervenção econômica não é, como a antiga escola liberal acreditava, um elemento estranho enxertado a partir de fora, mas uma parte intrínseca do sistema, a incorporação da autodefesa" (ADORNO, 2003, p. 122).

Do ponto de vista especificamente político, o capitalismo estatal corresponde a uma mudança estrutural da sociedade moderna que conduz do capitalismo liberal de concorrentes pequenos e dispersos, despojados de controle sobre o mecanismo dos preços, ao capitalismo monopolista passível de reorganização burocrática: a reorganização burocrática se manifesta diretamente quando o mercado capitalista se desorganiza gravemente e é incapaz de, por si só, reorganizar-se; e se manifesta de modo latente em interferências laterais quando o mercado capitalista está estável e, inobstante, produz efeitos colaterais destrutivos. Na esteira dessa mudança estrutural, surgem duas tendências políticas que parecem inconciliáveis, mas são concomitantes e complementares, a saber, a *socialização do estado* e a *estatização da sociedade*: "a expansão da autoridade pública sobre o domínio privado está associada ao processo contrário de uma substituição do poder estatal pelo poder social" (HABERMAS, 2014b, p. 328-329). Portanto, a política passa a servir ao mercado capitalista e, ao mesmo tempo, submete o mercado capitalista e o mundo da vida a medidas tecnocráticas a fim de adaptá-los a um funcionamento do mercado capitalista aparentemente íntegro ou aceitável: aparentemente livre de uma crise ou de respingos corrosivos sobre a vida daqueles que estão expostos a eles.

À medida que se multiplicam os déficits de autorregulação moral, ética e pragmática de um mercado que se centra na autovalorização do capital e, portanto, secundariza a satisfação das demandas de liberdade e igualdade, o acolhimento das expectativas de autorrealização autêntica e o resgate das promessas de abundância compartilhada (de modo assimétrico, mas geralmente vantajoso), os conflitos de interesses que o mercado gera e é incapaz de resolver por si só são assumidos pela política estatal, que passa a interferir crescentemente em um mercado carente de regulação. Uma vez que o mercado capitalista tem como fim último não preencher as necessidades humanas, mas gerar mais valor (para os detentores dos meios de produção e os controladores das técnicas de gerenciamento e investimento), ele gera efeitos deletérios sobre a justiça, o bem e a felicidade – trata-se de um mercado que, se necessário for para gerar mais valor (para restritos círculos de grandes proprietários, diretores executivos e negociadores habilíssimos), gera injustiças sociais, destruição de formas coletivas de vida e de planos individuais de vida e privações materiais e sofrimentos psíquicos. É para tentar contornar tais efeitos deletérios que o estado, com sua supervisão burocrática, intervém na reprodução material da sociedade e, com isso, legitima o mercado capitalista e contrai pesados ônus para sua própria legitimidade[3]. Ao mesmo tempo, aqueles interesses que já exercem a dominação social sobre as massas despossuídas tendem a hipertrofiar-se para além do mercado e infiltrar-se no estado a fim de se certificarem de que as intervenções estatais não sejam senão ajustes asseguradores da autovalorização do capital e, portanto, da perpetuação da dominação social: "à intervenção estatal na esfera social, corresponde uma transposição de competências públicas para corporações privadas" (HABERMAS, 2014b, p. 328).

Esse tipo de constelação social de um capitalismo estatalmente legitimado continua vigente mesmo depois da completa transformação "de um *capitalismo tardio regional de mercados embutidos nos estados* em um

[3] Pollock já havia se dado conta disso: para ele, "as tarefas primárias da nova organização social seriam manter o pleno emprego e possibilitar às forças de produção um desenvolvimento desimpedido, ao mesmo tempo mantendo a base da velha ordem social [a saber, a propriedade privada dos meios de produção e a competição no mercado – reguladas, todavia, pela administração burocrática]". Assim, "o desemprego massivo imediatamente envolveria uma crise política que colocaria o sistema em questão. A forma capitalista-estatal necessariamente requer o pleno emprego para legitimar a si mesma" (BRICK e POSTONE, 1976, p. 11-12).

turbocapitalismo global de estados embutidos no mercado" (BRUNKHORST, 2007, p. 106). Trata-se da transformação de "estados nacionais, que tinham seus mercados territoriais ainda sob controle, em cooperadores despotencializados e inseridos também nos mercados globalizados" (HABERMAS, 2014a, p. 188). A partir dessa transformação, são predominantes as tendências sociais que:

a - Subsumem os mercados de trabalho locais e regionais em um mercado de trabalho global (altamente heterogêneo e transido por injustiças) dentro do qual tanto as empresas capitalistas quanto os trabalhadores podem movimentar-se – as primeiras com o fim de diminuir seus custos com a força de trabalho e contando com vários estímulos institucionalizados nacional e internacionalmente (v.g., legislações trabalhistas estrangeiras frouxas e permissão, pelo estado de origem, de que empresas nacionais adotem elos de corrupção com funcionários públicos, partidos e caciques políticos estrangeiros, com a leniência do direito internacional e das agências supranacionais em ambos os casos), enquanto os últimos na busca de melhores condições materiais de vida e chocando-se contra várias barreiras jurídicas e políticas (v.g., restrições estatais à entrada e à permanência de estrangeiros e privação legal de direitos), contra vários entraves culturais (v.g., preconceitos raciais, intolerância religiosa e humilhações xenofóbicas) e contra várias armadilhas econômicas (v.g., escravidão e trabalho informal agudamente exploratório);

b - Ultrapassam as fronteiras nacionais e regionais dos mercados de consumo e engendram um mercado mundial de consumo, um terrífico reino universal de mercadorias dentro do qual as empresas capitalistas disputam para assegurar-se de fatias de consumidores cada vez mais amplas, enquanto os consumidores têm acesso a mercadorias que, cada vez mais tecnologicamente aperfeiçoadas e distintivas do status social, provêm de diversas origens, sendo (eles, os consumidores) impactados, na formação de seus desejos e suas metas, pela publicidade cada vez mais ubíqua e extasiante delas;

c - Tornam a produção de mercadorias cada vez mais dispersa globalmente, não só devido à existência de muitas empresas concorrentes (não raro, elas são só um punhado de conglomerados multinacionais), mas também (e principalmente) devido à concatenada segmentação global tanto dos ramos de produção quanto das cadeias produtivas conforme a distribuição assimétrica, entre os diversos estados, dos recursos naturais, das concentrações populacionais, das fontes de investimento, das facilidades infraestruturais, das capacidades técnicas, das inovações

tecnológicas, dos poderes de barganha contratual – em última análise, conforme as posições hierárquicas na política internacional (a qual é, antes de tudo, política econômica) obtidas historicamente;

d - *Conduzem a circulação de dinheiro – quer na forma de inversões produtivas, quer na forma de aplicações financeiras improdutivas, autorreferenciais, que podem até resultar destrutivas (arruinando economias domésticas, empresariais e públicas) – à plataforma mundial*, para a qual os investidores abrem seus olhos e direcionam seus cálculos utilitários, prospectando vantagens monetárias onde quer que elas se encontrem encapsuladas (v.g., em empreendimentos imobiliários em paraísos tropicais, em agremiações de futebol com torcidas massivas, em títulos da dívida pública de estados avaliados como confiáveis, em empresas estatais estrangeiras, em paraísos fiscais).

Apesar do engolimento das fronteiras estatais por um capitalismo intensamente globalizado, prevalece uma constelação social de um capitalismo legitimado pelo estado. Não é só que o estado, através de uma burocracia reparadora, indutora e compensatória, conserve a prerrogativa (a obrigação fática) de intervir no mercado capitalista (nos negócios nacionais) sempre que isso seja necessário a que ele não desmorone sobre si mesmo, a que ele floresça e a que os danos vitais que ele impõe a trabalhadores e consumidores sejam amortecidos por direitos sociais e econômicos. Além disso, o estado, através de uma burocracia pretensamente científica, conserva o posto de um substituto legitimador: ao incumbir-se da tarefa de interferir marginalmente no mercado capitalista para repará-lo, induzi-lo ou compensá-lo, o estado põe sobre seus próprios ombros as insatisfações morais, éticas e pragmáticas que o mercado capitalista suscita nos atingidos pelos efeitos colaterais de sua autorregulação anormativa e disfuncional. Assim, por um lado, o capitalismo não está sob o cetro do poder estatal, ainda mais quando os processos econômicos do "turbocapitalismo global de estados embutidos no mercado" ocorrem sobre as cabeças dos estados, isto é, fora de seu alcance jurídico e político; não obstante, por outro lado, o capitalismo não prescinde do resgate do poder estatal, uma vez que o poder estatal garante a sobrevivência do capitalismo sempre que ele adoece e parece condenado a desintegrar-se; ademais, por outro lado ainda, o capitalismo só pode blindar-se contra os questionamentos políticos de sua aceitabilidade normativa e de sua integridade funcional porque se esconde detrás da cortina de fumaça legitimadora que o estado forja para ele ao ser forçado a, como fiador, pagar as dívidas normativas e funcionais do capitalismo.

Afinal, por que o mercado capitalista (os grandes jogadores cada vez mais beneficiados pelas regras vigentes do jogo capitalista), expandido mundialmente, cortaria seus laços com os estados se os estados, insulados e concorrentes, não só são impotentes perante os processos econômicos transnacionais, mas também são o penhor institucional do funcionamento artificial e da legitimidade ilusória do próprio mercado capitalista? Em vez de cortar seus laços com os estados, os quais permanecem à disposição do mercado capitalista quando ele ameaça ruir, é mais estrategicamente racional reajustar os nós desses laços, de modo que os estados estejam solidamente preparados para socorrê-lo com suas reservas monetárias austeramente guardadas e com as capacidades técnicas de uma burocracia rigorosamente treinada para manter a austeridade, isto é, manter a dinâmica essencial do *status quo* econômico. Agora, cabe aos estados, além de socorrer o mercado capitalista em suas crises, encolher-se perante ele, ou seja:

a - Estreitar os gastos públicos com a seguridade social (saúde, previdência, assistência), pois o mercado neoliberal passa a incutir uma nova autocompreensão econômica nos trabalhadores – eles não devem mais se ver como dependentes de uma burocracia estatal garantidora do crescimento econômico e provedora de compensações monetárias e serviços públicos[4], mas devem passar a ver-se como empresários da

[4] Esse era o caso nas constelações sociais analisadas criticamente por Pollock nas décadas de 1930 e 1940 e por Habermas nas décadas de 1960 e 1970 – com importantes diferenças. Enquanto Pollock se via perante uma *burocracia estatal planejadora* que arrebatava a administração da recuperação econômica e prometia, junto com a racionalização técnica de uma economia completamente descarrilada, "salvar" os padrões de vida material, bruscamente rebaixados, da massa, Habermas se via ante uma *burocracia estatal provedora* que se encarregava de administrar a amenização da degradação da vida material que marginalmente resultava de uma economia que, (supostamente) estabilizada, ainda era, porém, centrada na acumulação capitalista e, portanto, não funcionava primordialmente para garantir a emancipação universal das necessidades materiais. Enquanto Pollock tinha em mira "a última crise derivada da fase competitiva do capitalismo", "a última crise de superprodução gerada pela anarquia do mecanismo competitivo e pelas convulsões incontroláveis do antigo 'caráter automático do mercado'" (MARRAMAO, 1975, p. 58 e p. 65), Habermas tinha em mira as crises politicamente absorvidas e as patologias sociais (isto é, a colonização monetária e burocrática da cultura, das instituições políticas e jurídicas e dos processos sociais de desenvolvimento do eu) que emergem no capitalismo monopolista. Além disso, enquanto, para Pollock, "é a experiência soviética que constitui o contínuo ponto de referência para o 'novo curso' da economia capitalista" (MARRAMAO, 1975, p. 67), o ponto político de

própria força de trabalho, como os responsáveis exclusivos pelos riscos econômicos aos quais estão submetidos por azar (v.g., desemprego, superendividamento, remuneração estreita, crédito baixo, atolamento em posições subalternas, monótonas e exaustivas, frustrações profissionais, autoestima depreciada), como patrimônios autoproduzidos, desprendidos, flutuantes, permanentemente à disposição para celebrar novos contratos, perseguir novas oportunidades, reinventar-se, oferecer-se de corpo e alma no mercado de trabalho;

b - Estreitar a regulação democrática da economia e a agenda pública, isto é, enxugar os pré-existentes limites jurídicos à autovalorização do capital e reduzir as questões sociais que incumbe à deliberação política conhecer e resolver – o objetivo é imunizar a economia capitalista contra as decisões coletivas e os debates públicos, entronizando-a acima das contingências sociais suscetíveis à modificação e à discussão por parte dos cidadãos, petrificando-a como imutável e inquestionável, como um fato a-histórico e duro, como uma segunda natureza contra a qual não se pode lutar e contra a qual não faz sentido erguer lamúrias e interrogações;

c - *Legalizar a obrigação fática dos estados a uma contenção austera dos gastos públicos com intenção social*, isto é, a desfazimentos e privatizações de atividades econômicas estatais que têm objetivos sociais (v.g., promoção do desenvolvimento de ramos econômicos, potenciais tecnológicos e pesquisas sociais nacionais), de um lado, e a uma priorização absoluta da dívida pública para com investidores privados, por outro.

Em balanço, pode-se dizer que o capitalismo atual não é um capitalismo liberal; sequer é um capitalismo estatal à la Pollock, ou seja, organizado pelo estado direta e centralmente; tampouco é um capitalismo estatal à la Habermas, ou seja, domesticado pelo estado mediante a absorção política de seus distúrbios funcionais e a proteção política das massas contra os extremos da captura capitalista das estruturas culturais, institucionais e socializadoras da vida cotidiana. O capitalismo atual não é liberal porque, nas décadas de 1930-1940, instaurou-se o capitalismo à la Pollock. Todavia, o capitalismo atual não é à la Pollock porque, nas décadas de 1960-1970, consolidou-se o capitalismo à la Habermas. Porém, o capitalismo atual não é à la Habermas porque, nas décadas de 1980-1990, firmou-se um capitalismo neoliberal que impôs a contração da atividade estatal de interferência econômica: para Azmanova (2010, p. 396), "o estado babá do capitalismo

---

referência, para Habermas, é o estado de bem-estar social, concebido como claramente distinto do regime totalitário soviético.

de bem-estar social foi substituído pelo estado madrasta das décadas neoliberais de 1980 e 1990 – um estado que usou a autoridade jurídica para compelir à autossuficiência individual". Além disso, a partir da década de 2000, a globalização desse capitalismo neoliberal descortinou uma profunda clivagem entre vencedores e perdedores – entre os que têm amplo acesso a informações estratégicas e à segurança econômica e, portanto, estão mais perto das oportunidades e mais longe dos perigos (v.g., grandes jogadores financeiros e controladores de tecnologia da informação), por um lado, e os que têm acesso escasso às fontes de saber utilitário e asseguração material, estando, por isso, mais expostos à manipulação, à exploração e à falência, por outro lado. Segundo Azmanova (2010, p. 397), entra em cena, então, um "estado papai" que acolhe as demandas dos perdedores por segurança econômica não com redistribuição de renda, mas com serviços públicos gerais; um estado seletivamente interferente na economia que, "mediante políticas redistributivas regulatórias, intervém para prover apoio institucional não ao trabalho, mas aos negócios", para, em última análise, gerar mais emprego, já que emprego passa a ser considerado pelas massas perdedoras como diminuição de riscos e precaução contra imprevistos colapsos econômicos.

Se cabe dizer que o capitalismo atual é um capitalismo estatal, é só no sentido fraco de que, em última instância, o capitalismo neoliberal globalizado, financeiro e tecnológico recorre ao estado quer para *institucionalizar-se mediante reformas jurídicas e ajustes burocráticos*, sobrepondo-se coercitivamente (com as reservas de violência do estado), quer para *conservar um bode expiatório ao qual pode imputar os fracassos de suas promessas* (desbaratando as reservas de legitimidade do estado), quer para *manter um seguro financeiro contra a sucumbência de seu gerenciamento tecnocrático de um modo de vida totalmente exposto ao mercado capitalista* (corroendo as reservas de riqueza do estado).

Trata-se, por conseguinte, de um *capitalismo estatal ultraflexível*: adaptado a pequenos empreendimentos que, embalados por sonhos de independência e enriquecimento, continuam a nascer; adaptado a monopólios que incham tanto que se elevam a oligopólios multinacionais; adaptado a uma seguridade social que, embora fragilizada, ainda sobrevive para suavizar a pobreza e arrefecer o protesto; adaptado a agências controladoras (tanto estatais quanto supraestatais) que, se afetam, não inviabilizam os grandes negócios e até reforçam a credibilidade e o contentamento que as massas depositam neles; e, sobretudo, adaptado a estados endividados, suplicantes de

investimentos privados e dispostos a vender o passado, o presente e o futuro das massas para adiar o colapso do sistema econômico. Aqui ressoam as palavras de Adorno (2013, p. 119): "A expectativa de Marx de que a primazia das forças de produção estava garantida historicamente e de que isso necessariamente explodiria as relações de produção revelou-se demasiado otimista. [...] O puro instinto de sobreviver habilitou as relações de produção a permanecer no controle das forças de produção liberadas mediante uma série de dispositivos e estratagemas *ad hoc*".

II - Por que e como crises capitalistas e ajustes burocráticos ameaçam a democracia constitucional

Os anos 1990 pareciam "ter combinado as melhores características dos três modelos consecutivos de capitalismo: a autonomia empreendedora do capitalismo liberal do séc. XIX, a segurança econômica do capitalismo administrado estatalmente (o estado de bem-estar social do pós-guerra) e a prosperidade produzida sob a forma neoliberal que dominou as duas últimas décadas do séc. XX" (AZMANOVA, 2010, p. 391)[5]. Correspondentemente, nos anos 1990, a democracia constitucional parecia capaz de triunfar e enraizar-se como uma conquista política duradoura, de modo que os direitos fundamentais pareciam capazes de garantir independência privada, cobertura institucional (sob a forma de pertença nacional e até sob a de acolhimento internacional), proteção judicial, participação pública e amparo material aos cidadãos; ou seja, os direitos fundamentais pareciam ser capazes de domar os sistemas capitalista e burocrático. Além disso, a democracia representativa, apesar dos encurtamentos a ela impostos por fundas desigualdades econômicas (v.g., superconcentração corporativa da mídia massiva, patrocínio empresarial de campanhas eleitorais,

[5] Embora essa análise valha principalmente para as democracias capitalistas dominantes na economia política mundial, ela também é adequada (ao menos em parte) para a democracia capitalista brasileira, a qual, no final do séc. XX e no alvorecer do séc. XXI (período que coincide com sua instauração e seus rápidos sinais de vitalidade), parecia permeada por tendências de estabilidade da moeda, dos preços e das finanças estatais, tendências de erradicação da fome, da pobreza extrema e da exasperante falta de oportunidades sociais para os despossuídos, tendências de reerguimento infraestrutural, industrial e dos empreendimentos estatais. Desse modo, parecia assentado um cenário econômico promissor para proprietários, trabalhadores e até a ralé de famintos, miseráveis e excluídos dos interiores desolados e dos espaços periféricos das grandes cidades.

compra de votos de cidadãos, pressões privadas sobre as tomadas de posição e de decisão de representantes), parecia, em alguns casos, estar capacitada a desvencilhar-se de amarras conservadoras do *status quo* e pôr em movimento transformações orientadas à efetivação da autonomia dos cidadãos; e parecia, noutros casos, pelo menos não favorecer propostas, personagens e partidos inclinados ao retrocesso normativo.

Porém, a primeira década do séc. XXI foi marcada por uma pungente revisão do estado de bem-estar social que denota "uma mudança no equilíbrio entre as trajetórias emancipatória e mercantilizadora [do capitalismo novecentista] em benefício da última e um fechamento da oportunidade de desmercantilização [do trabalho e da sobrevivência, das formas de vida e dos projetos de autorrealização, assim como da natureza] que a nova economia criara no final do século passado" (AZMANOVA, 2010, p. 391)[6]. Em correspondência com a desvalorização da vida humana ante o imperativo de autovalorização do capital, a democracia constitucional se torna ameaçada: os direitos fundamentais passam a ser vistos e manipulados como entraves à reprodução material capitalista, excessos políticos que estrangulam a expansão ininterrupta da produtividade trabalhadora, do engenho

[6] Em sintonia com o diagnóstico crítico de Azmanova, Hartmann e Honneth (2006, p. 43) defendem que o estado de bem-estar social representou progresso moral: "a margem que existe para a articulação dos potenciais normativos não já realizados é determinada pela medida política em que os imperativos capitalistas são neutralizados: quanto mais o estado está em uma posição de controlar as tendências de acumulação do capital por meio de políticas regulatórias sociais e econômicas, maior é a oportunidade para os membros da sociedade afirmarem e, algumas vezes, implementarem institucionalmente os potenciais morais nas quatro esferas [individualização como autorrealização experimental, justiça igualitária, reconhecimento social das contribuições prestadas por um indivíduo à reprodução social e amor]. Portanto, parece-nos justificado compreender a era 'socialdemocrata' como uma fase no desenvolvimento das sociedades capitalistas marcada por um grau excepcional de progresso normativo". Além disso, eles defendem que o capitalismo neoliberal "enfraquece tanto as atividades condutoras do estado (de bem-estar social) que já não podem ser garantidas salvaguardas nos graus do pós-guerra"; caracteriza-se "pela propagação da gestão orientada aos acionistas", na qual a prioridade absoluta é maximizar o valor das ações; e engendra uma base motivacional na qual "as pessoas mais valiosas são as que podem engajar-se em novos projetos com grande aplicação pessoal e flexibilidade, têm boas habilidades de *networking* e agem autônoma e confiavelmente" (p. 45). Assim, o capitalismo neoliberal é por eles compreendido como "a reversão [a distorção paradoxal] de aquisições normativas institucionalizadas [na socialdemocracia]".

empreendedor, da lucratividade e dos incentivos aos prudentes investidores privados; e a democracia representativa passa a ser vista e manipulada como um epifenômeno do mercado capitalista, precisamente como uma disciplina tecnocrática a ser imposta (pelos representantes do próprio mercado capitalista) aos exageros oníricos das reivindicações populares, aos gastos pródigos e apassivadores do estado de bem-estar social e às megalomanias desastradas e intrometidas dos empreendimentos estatais.

Diante da ameaça que o capitalismo neoliberal globalizado, financeiramente clivado e tecnologicamente propulsionado traduz para a democracia constitucional, emerge a pergunta: Por que e como a democracia constitucional é ameaçada pelas crises econômicas e pelos ajustes burocráticos que marcam não meramente o capitalismo neoliberal, mas o consórcio funcional entre mercado capitalista e estado burocrático em geral?

II.1 - Entrelaçamento entre crise econômica e crise de legitimação

É certo que, "mesmo que uma crise econômica pudesse ocorrer algum dia, o argumento que defendia tanto sua inevitabilidade quanto sua determinação econômica se enfraquece sensivelmente" (MELO, 2013, p. 222). Noutras palavras: se se leva a sério que, do ponto de vista funcional dos sistemas, a economia capitalista não é um sistema autopoiético, operando de modo fechado, mas é perfurada por ingerências complementares da política burocrática; além disso, se se leva a sério que, do ponto de vista normativo do mundo da vida, a economia capitalista não é um sistema totalizante que subjugasse a sociedade inteira aos interesses heterônomos do capital, mas é (pelo menos, pode ser) domesticada pelas demandas autônomas oriundas da formação democrática da opinião pública e da vontade coletiva[7]; então se conclui que, primeiro, crises econômicas podem ser suavizadas por interferências estatais no ciclo econômico e que, segundo, elas podem ser mitigadas por

[7] Habermas destaca a possibilidade de que um mundo da vida não totalmente administrado, isto é, não derrotado pela monetarização e pela burocratização, erga barreiras normativas contra a expansão unilateral do capital: "Não podemos excluir o caso em que um incremento das forças produtivas que reforce o poder do sistema leve a transformações nas estruturas normativas [do mundo da vida] que, ao mesmo tempo, limitem a autonomia sistêmica por gerarem novas exigências de legitimação, estreitando, assim, o campo de variação possível dos padrões de normalidade [do desenvolvimento sistêmico]" (HABERMAS, 1999, p. 38).

reprogramações macroeconômicas e compensações securitárias do estado social. Por conseguinte, crises econômicas não representam terremotos catastróficos de uma segunda natureza que, apesar de previsíveis, não pudessem ser resistidos e, além disso, que inelutavelmente solapassem a base da sociedade, arruinando também a completa superestrutura social (para usar o vocabulário marxista)[8].

Contudo, "mesmo no capitalismo regulado pelo estado, os desenvolvimentos sociais estão sujeitos a 'contradições' e crises" (HABERMAS, 1999, p. 19). O fato de que o estado passa a intervir como reparador de panes e até como regulador preventivo na economia não significa que foram definitivamente suprimidos os desdobramentos falhos da reprodução material capitalistamente orientada da sociedade. Significa, antes, que os ônus de criação de possibilidades de resolução de déficits econômicos, ou seja, de tratamento terapêutico dos distúrbios autodestrutivos do mercado capitalista, são assumidos pelo estado, de modo que crises econômicas passam a acarretar crises de legitimação na medida em que passam a colocar em xeque a capacidade gestora das administrações públicas.

Levando em conta que "os problemas [sistêmicos] de autogoverno geram crises se (e somente se) não podem ser resolvidos dentro do campo de possibilidades demarcado pelo princípio de organização da sociedade" (HABERMAS, 1999, p. 30), ou seja, se (e somente se) ultrapassam as capacidades de controle dos sistemas e desvinculam-se das reivindicações de validade do mundo da vida, as crises capitalistas mostram-se potencialmente ameaçadoras para a democracia constitucional. É que crises capitalistas não só apontam os limites funcionais do mercado capitalista – que o funcionamento do mercado capitalista se tornou autodestrutivo, ou seja, incapaz de prosseguir ilimitadamente com base em sua própria orientação (a acumulação de capital através da produção e da distribuição de mercadorias), seu próprio meio (o dinheiro) e seus próprios recursos (forjados em torno da livre concorrência e do mecanismo de preços).

---

[8] Segundo Adorno, é necessário "conceder que o capitalismo descobriu recursos dentro dele mesmo que têm adiado seu colapso até as calendas gregas. Esses recursos incluem, no topo da lista, o imenso crescimento do potencial técnico e, com isso, o vasto aumento de bens de consumo disponíveis para todos os membros das nações industrializadas avançadas. Ao mesmo tempo, em vista desse desenvolvimento técnico, as relações de produção revelaram-se mais flexíveis do que Marx esperara" (ADORNO, 2003, p. 112).

Crises capitalistas apontam também a mobilização do estado burocrático para proporcionar as condições da manutenção da lucratividade dos empreendimentos capitalistas, as condições da monetarização das trocas econômicas, como também as condições de uma concorrência "leal" e de preços "regulados" pelas preferências "espontâneas" agregadas dos consumidores, apesar da oligopolização. No entanto, para que lucros continuem a ser extraídos, para que o dinheiro continue a mediar o intercâmbio dos produtos econômicos e para que a competição e os preços continuem a transcorrer "livremente", o estado burocrático deve intervir fortemente não só no mercado capitalista, mas também no mundo da vida.

O mundo da vida, então, fica à disposição dos ajustes burocráticos. Na cultura, não só os saberes teóricos (através da falsa cisão entre teoria e práxis e do estreitamento positivista da autocompreensão da ciência) são orientados ao proveito da economia capitalista[9], mas também os saberes práticos (através da primazia dos imperativos de sobrevivência e êxito em contextos sociais mercantilizados) e os saberes estéticos (através das tendências homogeneizantes e manipuladoras da cultura de massa, absorvida pela indústria cultural). Nas ordens institucionais legítimas, o direito positivo e a democracia representativa são colocados a serviço de exigências intocáveis da autovalorização do capital, seja mediante a distorção sistemática do mecanismo eleitoral, da definição da agenda pública e da formação de interesses, opiniões e interpretações, seja mediante a legalização de interesses privados e utilidades particulares como se fossem interesses compartilhados e o bem comum. No desenvolvimento social da personalidade (do próprio eu), a individualização, em vez de expressiva e esclarecida quanto às condições sociais da autorrealização, torna-se atomística e incapacitada a tomar em conta e sublevar-se contra a geração social das privações materiais, dos sofrimentos psíquicos, das coerções e dos enganos. Se os ajustes burocráticos invadem o mundo da vida de maneira tão agressiva e desfiguradora, a democracia constitucional expõe-se aos respingos do

[9] Habermas (2014c, p. 107-108) diagnostica que, "com a pesquisa industrial em grande escala, a ciência, a técnica e a valorização do capital são agregados em um único sistema. Todas se unem, ao mesmo tempo, com a pesquisa fomentada pelo estado, que promove, em primeira linha, o progresso técnico e científico atrelado ao domínio militar. E, da pesquisa militar, retornam informações a serem aproveitadas no domínio civil da produção de bens". Com isso, "o progresso técnico-científico se transformou em uma fonte de mais-valia independente".

protesto social, passando a ser vista seja como um obstáculo à liberação econômica, seja como não pagadora de suas promessas, ou seja, não efetivadora dos direitos básicos que enuncia.

A democracia constitucional pode ser ameaçada pelas crises capitalistas, em primeiro lugar, porque, embora os fracassos funcionais da economia sejam relativamente administráveis pela burocracia estatal, a democracia constitucional não equivale, de modo algum, a um arranjo institucional economicamente indiferente, independente do metabolismo material da sociedade. Ela, ao contrário, é um arranjo institucional que *pressupõe e requer uma economia prenhe de exuberantes forças produtivas e organizada por relações institucionalizadas de produção que empreguem o potencial produtivo com eficiência ótima*, de tal maneira que sejam satisfeitas as necessidades básicas e os interesses moralmente aceitáveis, a sobrevivência e a autorrealização sem constrições arbitrárias. De fato, a democracia constitucional historicamente emerge apenas quando se estabiliza o estado burguês hobbesiano: quando o mercado capitalista se desenvolve a tal ponto que rompe as barreiras feudais e se desprende das amarras mercantilistas, não mais se sujeitando aos entraves estamentais e às autoridades arbitrárias, mas diferenciando-se como um sistema delimitado pelo intercâmbio monetário[10] e garantido pelas liberdades econômicas do direito privado expedido pelo estado. Não é que a democracia constitucional só seja possível sob a economia capitalista; antes, é que a economia capitalista propiciou um desenvolvimento inaudito da capacidade produtiva, apesar de suas relações de produção centrarem-se no lucro e, portanto, tolherem a produção econômica e a

[10] Não só a operação interna do mercado capitalista, mas também as trocas desse sistema com seu meio exterior passam a ser mediadas pelo dinheiro. Para com a política, o dinheiro assume as formas de tributos (destinados ao estado) e subsídios (obtidos do estado), adaptação às formalidades jurídicas e celebração de contratos com a administração pública, subornos e ameaças econômicas. Para com a esfera privada, o dinheiro assume as formas de salários (dos trabalhadores) e preços (das mercadorias produzidas pelos trabalhadores), investimentos (na profissionalização e no bem-estar dos trabalhadores) e aumento de produtividade (em razão da qualificação técnica e dos ganhos humanizadores das condições de trabalho). Para com as esferas públicas, o dinheiro assume as formas de publicidade (dos produtos ofertados), doações (a campanhas eleitorais), atração de consumidores (pelas empresas anunciantes) e apoio político (aos imperativos empresariais por parte de políticos patrocinados). Para com a natureza, o dinheiro assume as formas de desenvolvimento tecnológico e obtenção de matéria-prima, potencialização do aproveitamento dos recursos naturais e gastos com precauções e reparações de danos ambientais.

distribuição do produto econômico em função da geração de lucro para proprietários, investidores, gerentes e empreendedores. Em todo caso, a democracia constitucional só é possível sob condições econômicas de altíssima disponibilidade de bens e serviços para a totalidade dos consumidores.

A razão disso é que, para pagar minimamente suas grandiosas promessas de autonomia privada e autonomia pública, de autorrealização e autodeterminação, de direitos fundamentais e soberania popular, a democracia constitucional não prescinde de (mas necessita contar com) uma economia que sistematicamente proporcione que a fome e a penúria sejam erradicadas, a servidão e a escravidão como submissões inevitáveis à autoconservação sejam abolidas, que a pilhagem e o roubo como meios de satisfação material sejam tornados secundários e custosos em demasia, que a dependência pessoal (v.g., para com o pai, o marido, o mecenas, o benfeitor, o padrinho) como um penhor da sobrevivência seja tornada evitável e não muito custosamente removível. Se os famintos e os miseráveis formam uma horda de condenados a um destino de escassez extrema, dureza permanente e total desamparo; se os servos e os escravos têm apenas os senhores e os amos, pois seus mundos concretos são preenchidos apenas pela dominação e pelos grilhões; se o sustento e a riqueza só podem ser obtidos pela violência e pelo desrespeito; e se depender do arbítrio de autoridades e privilegiados é o mesmo que manter a vida; então a autonomia está concretamente impossibilitada, pois suas condições materiais de possibilidade não estão presentes. Como ser autônomo sem comida, sem água, sem saúde, sem moradia, sem terra, sem instrumentos, sem roupa, sem credibilidade, sem autoconfiança? Como ser autônomo sem liberdade pessoal? Como ser autônomo se a própria vida e a alheia, a própria dignidade e a alheia têm de ser colocadas em risco e depreciadas para pilhar e roubar? Como ser autônomo se as próprias decisões e o próprio plano de vida dependem das concessões e dos caprichos de outro? Uma vez que a autonomia é impossível se ela é materialmente minada, a realização dela via democracia constitucional pressupõe e requer a criação de suas condições materiais de possibilidade.

As crises capitalistas, no entanto, ameaçam as condições materiais de possibilidade da autonomia. Elas encarecem, diminuem e mesmo interrompem a provisão de alimentos e água; elas difundem a miséria ao aumentar o desemprego e minguar a assistência estatal aos expulsos do mercado de trabalho e aos empregados insuficientemente remunerados. Elas exacerbam as condições de trabalho ao exigir mais

produtividade, menores custos com a força de trabalho e menos proteção jurídica ao trabalhador: a exploração dos trabalhadores é intensificada. Elas se entrelaçam com a guerra e a perda de cooperação internacional na medida em que as potências bélicas e as economias nacionais dominantes na política econômica mundial passam a recorrer ao guerrear e à suspensão das ajudas internacionais como formas de combater o abatimento da prosperidade interna; e elas tornam as formas de apropriação violenta de produtos econômicos não tão repulsivas e imprudentes. Elas, ademais, tornam mais aguda a sujeição do empregado ao empregador, uma vez que as garantias daquele e os refreamentos deste tenham sido alijados; e tornam mais aguda a sujeição do desempregado a familiares, vizinhos, igrejas e filantropos, uma vez que as compensações monetárias do estado tenham sido contraídas.

A democracia constitucional pode ser ameaçada pelas crises capitalistas, em segundo lugar, porque as crises capitalistas fazem as altas pretensões de autonomização da democracia constitucional parecerem "irrealistas", divorciadas das possibilidades econômicas dadas. Ante uma crise capitalista, os custos dos direitos fundamentais são ressaltados, tomando a forma de frases de efeito como "não há almoço grátis", o que, contudo, significa que até os direitos que apoiam a dignidade teriam um preço, adquirindo a aparência de mercadorias. As intervenções do direito democraticamente criado no ciclo econômico, por sua vez, são repelidas não apenas como equivocadas, mas também como sufocadoras da prosperidade, a qual exigiria a liberação de regulações jurídicas, a retirada de pesos tributários, o desfazimento de controles estatais, a privatização de serviços públicos; a prosperidade (de alguns, tomada como a de todos) também exigiria que as leis fossem reformadas, o tesouro público fosse canalizado, a burocracia estatal fosse reorientada e os serviços públicos restantes fossem reconfigurados para fomentar o lucro. Assim, de um lado, os direitos perdem sua face normativa e são reduzidos a cifras monetárias, a artigos caros e, por último, a delírios dos consumidores, que sonham que poderiam almoçar sem pagar. De outro lado, a democracia se torna meramente papel, sem qualquer lastro real e sem qualquer concessão por parte de uma tecnocracia que serve aos grupos economicamente dominantes, a não ser a concessão de um ritualismo eleitoral que é, ele mesmo, submetido aos interesses daqueles grupos.

A democracia constitucional pode ser ameaçada pelas crises capitalistas, em terceiro lugar, porque, quando a burocracia estatal é usada para sugar o mundo da vida (cauterizar suas fontes de autonomização), com a meta de prover à economia capitalista prolongamentos de sua

existência, adiamentos de sua derrocada, os cidadãos passam a ver a democracia constitucional como um embuste. Ela seria embusteira porque, ante uma crise capitalista, os direitos ostentam um agudo déficit de eficácia, ao passo que a promessa de que todo poder proviria do povo não se mostra séria, pois o povo é, diante das pressões políticas impostas por uma crise capitalista, destituído totalmente de poder e onerado assimetricamente com a estagnação e o derretimento dos negócios capitalistas. Ademais, a democracia não se mostra séria porque os representantes populares, sob uma crise capitalista, se fazem insensíveis às demandas do povo, revelando-se descomprometidos com as esperanças eleitorais que ofertaram, perdendo a confiabilidade por parte dos representados. Imiscui-se, então, um amálgama de frustração, descrença e até repulsa e hostilidade para com os políticos profissionais, os partidos tradicionais, o processo eleitoral, o corpo legislativo e a cúpula executiva. Juntamente com a evidência cotidiana de que direitos são só "lírica constitucional", a percepção da democracia como fracassada ameaça lançar fora a água suja e também o bebê. Em todo caso, a ordenação capitalista da economia – ordenação essencialmente antidemocrática, já que as decisões econômicas que afetam as coletividades se subordinam aos cálculos de lucratividade e à motivação arbitrária de poucos[11] – é perpetuada às custas da aceitação fática da democracia constitucional.

II.2 - Monetarização e burocratização do mundo da vida

Quando a resolução de uma crise capitalista[12] é perseguida por caminhos estreitos e espinhosos (sublinhados no léxico político como

[11] Streeck (2012, p. 37) sublinha o conflito fundamental entre capitalismo e democracia ao conceber "o capitalismo democrático como uma economia pautada por dois princípios ou regimes conflitantes de alocação de recursos: o primeiro opera de acordo com a produtividade marginal, ou com aquilo que é exposto como uma vantagem por um 'livre jogo das forças de mercado', e o outro se baseia em necessidades ou direitos sociais, tal como estabelecidos por escolhas coletivas em contextos democráticos. Sob o capitalismo democrático, os governos são teoricamente instados a cumprir ambos os princípios simultaneamente, ainda que eles quase nunca se alinhem de forma substantiva. Na prática, podem negligenciar um princípio em favor do outro por algum tempo, até serem penalizados pelas consequências".

[12] "Nas sociedades modernizadas, as perturbações da reprodução material do mundo da vida assumem a forma de desequilíbrios sistêmicos persistentes que provocam

"medidas de austeridade", "enxugamento estatal", "aumento da carga tributária", "flexibilização da regulação trabalhista") que geram agressões e desrespeitos por parte do estado em relação aos cidadãos; quando as medidas burocráticas destinadas a absorver uma crise capitalista não só passam ao largo do crivo deliberativo dos cidadãos, revestindo-se de um perfil tecnocrático e paternalista, mas também são desenhadas em prejuízo deles, impondo-lhes privações e incertezas que tornam sua vida cotidiana mais árida e incontrolável, minando-lhes a liberdade como não sujeição a pressões sociais que lhes impedem a autorrealização; por que os cidadãos, apesar de transidos pelos sofrimentos gerados colateralmente pela gestão da crise, não conseguem, usando seu poder democrático, remover os prejuízos vitais que lhes são infligidos? Por que os cidadãos tendem até a adaptar-se ao cerco devastador de sua vida cotidiana como a um veredito inapelável ou a um destino esmagador e a render lealdade ao governo dos especialistas?[13]

Essa pergunta se torna tanto mais enigmática quanto mais se ressalta que: "Às crises, associamos a ideia de um poder objetivo que arrebata ao sujeito uma parte da soberania que normalmente lhe corresponde. Quando concebemos um processo como crise, tacitamente lhe atribuímos um sentido normativo: a solução da crise provê uma liberação ao sujeito afetado" (HABERMAS, 1999, p. 20). No caso das crises capitalistas, contudo, a resolução delas cada vez mais se desprende da exigência normativa de liberação dos cidadãos e pode executar-se mesmo por caminhos da submissão deles a mais obstáculos e correntes. Aliás, o funcionamento do capitalismo como sistema de ação teleológica monetariamente codificado, juridicamente formalizado e normativamente neutralizado implica o desprendimento (e a blindagem) do mercado em relação à comunicação linguística, ao entendimento intersubjetivo e à crítica de sua correção. Assim, as crises capitalistas não só são *experimentadas pelos cidadãos como processos objetivos de decréscimo de sua autonomia*, mas também tendem a ser *observadas por eles como impasses cuja solução pode ser o aprofundamento de sua heteronomia* em dois sentidos: a

patologias no mundo da vida ou se apresentam diretamente como *crises*" (HABERMAS, 2016, p. 692).

[13] Azmanova (2014, p. 352) questiona em relação ao derretimento financeiro de 2007-2008: "Como é que os públicos democráticos, em meio às mais severas crises sociais e econômicas desde a Segunda Guerra Mundial, falham em articular uma busca por um modelo alternativo de bem-estar e, em vez disso, estão demandando a consolidação do capitalismo neoliberal [causador daquelas crises] mesmo quando estão protestando contra os custos sociais de tal consolidação?".

pretensa solução das crises capitalistas tende, primeiro, a ser admitida pelos cidadãos como passível de criação e implementação sem levar em consideração a opinião pública e a vontade coletiva; e tende, segundo, a ser aceita por eles custe o que custar para sua autorrealização, sua autodeterminação e sua autoconsciência.

É como se os cidadãos adquirissem uma predisposição a delegar a resolução de seu destino compartilhado a profissionais especializados e, além disso, uma predisposição a renunciar a impor quaisquer reservas a essa delegação, que se apoia, portanto, em uma crença acrítica em prescrições, admoestações, previsões e promessas de profissionais especializados. Essas predisposições não equivalem a motores essencialistas, mas, antes, a internalizações subjetivadoras de pressões objetivas exercidas agregadamente pelos sistemas capitalista e burocrático, os quais se infiltram sub-repticiamente no mundo da vida e manipulam os acervos culturais, as normas legítimas e a formação social da individualidade. Essa infiltração pode assumir as formas da *injeção monetária* e da *interferência burocrática*. Os sistemas precisam assegurar-se de que seus imperativos de controle sejam satisfeitos mesmo quando isso requer:

a - Em relação à cultura, por um lado (do ponto de vista econômico), entronizar o valor vital do trabalho assalariado e do pertencimento empregatício a uma empresa lucrativa, difundir a desvalorização de formas de vida não absorvidas completamente ao mercado de trabalho (formas de vida não orientadas à satisfação das exigências simbólicas do mercado de trabalho, tais como a profissionalização competitiva e a luta contínua por ascensão dentro de quadros de carreiras profissionais), idealizar a obediência trabalhadora, a disciplina metódica, o empreendedorismo individualista e o enriquecimento ostensivo e autorreferencial, alimentar o consumismo, cobrir a solidariedade com sentidos pejorativos. Por outro lado (do ponto de vista político), assinalar a *experts* um saber econômico inquestionável e pastoral, desestimular a tradução da linguagem hermética de bacharéis e técnicos nas linguagens cotidianas, expedir documentos e decisões cujos impactos reais sobre os cidadãos não são decifráveis senão com explicações complicadas de bacharéis e técnicos, entregar à mídia massiva a tarefa mediadora de tornar legíveis as comunicações burocráticas, utilizar a mídia massiva para propaganda de medidas burocráticas, distorcer o debate público sobre decisões governamentais;

b - Em relação às instituições normativas, tornar o mecanismo eleitoral uma mera formalidade ritual que, apesar da aparência de que os

cidadãos escolhem seus representantes segundo seus interesses bem compreendidos, apenas seleciona representantes que servem aos interesses de grandes corporações financiadoras de campanhas eleitorais e aos interesses de cúpulas partidárias que lhes conferem proeminência e apoio; representantes que se inclinam às manipulações das preocupações públicas e da consciência coletiva por parte de conglomerados midiáticos, como também ao imperativo de tornar suas iniciativas políticas significantes para os holofotes midiáticos; representantes que podem distanciar-se dos representados e até atuar em prejuízo da vontade deles porque podem contar com a blindagem da distorção informativa, da publicidade, do respaldo das lideranças partidárias e, sobretudo, do dinheiro empresarial. O direito que é criado por tais representantes só é fantasmagoricamente democrático, pois é, em sua substância, elitista, legalizando os interesses das elites economicamente dominantes;

c - Em relação à personalidade, impor tanto papéis subjugadores (tais como patrão e provedor doméstico, gestor e funcionário) como papéis subjugados (tais como empregado e dona de casa, administrado e requerente), instaurar treinamentos disciplinadores (v.g., através de jogos, brinquedos, escolas, universidades, psicoterapia, literatura motivacional), obstruir o desenvolvimento da competência de criticar o entorno social (papéis, regulações, valores e controles sistêmicos vigentes), paralisar o poder de imaginar constelações emancipadas (v.g., através da apresentação sistemática do *status quo* como definitivo e inexorável), desestimular a ação transformadora (v.g., através da apresentação sistemática de grevistas como vagabundos e de feministas como depravadas), minar a capacidade de organização espontânea para lutas coletivas, cultivar crenças fatídicas (v.g., de que a miséria é uma sina ou uma provação), incutir predisposições apassivadoras e apaziguadoras, naturalizar desrespeitos, mascarar explorações (v.g., vendendo a revogação de garantias trabalhistas como necessária à igualdade formal entre patrões e empregados), inocular observações humilhantes de si mesmo (v.g., como fracassado exclusivamente por culpa própria, sem qualquer participação das estruturas sociais na geração do fracasso)[14].

[14] Adorno apontou a colonização sistêmica da construção social do eu tendo como ponto de referência a produção capitalista: "As pessoas ainda são o que elas eram na análise de Marx no meio do século XIX: apêndices da máquina – não só, em sentido literal, trabalhadores que têm de adaptar a si mesmos à natureza das máquinas que usam, mas muito além disso, em sentido figurativo, trabalhadores que são

Considerações Finais

Marx elucidara que, "enquanto a autovalorização do capital determinar o início e o fim da produção, enquanto não se produzir por causa dos valores de uso, mas primariamente por causa dos valores de troca, ou seja, não para a riqueza que satisfaz a sociedade, mas para uma riqueza que a sociedade, por sua vez, deve satisfazer, o processo de trabalho seguirá submetido ao processo de valorização" (HABERMAS, 2013, p. 405-406). Noutras palavras: enquanto a produção de bens e serviços visar primordialmente à extração de lucro, manter ou aumentar a taxa de lucro, os trabalhadores – sua sobrevivência e sua autonomia, seu presente e seu porvir, suas necessidades e suas expectativas – estarão acorrentados ao imperativo de gerar lucro. O objetivo de obter lucro será, então, um fim último a serviço do qual será instrumentalizada a vida inteira daqueles que nada possuem a não ser suas forças e suas capacidades, seu corpo e sua mente, suas energias e suas aspirações.

Esse prognóstico também se aplica à democracia constitucional: enquanto o mundo da vida estiver exposto à colonização dos sistemas capitalista e burocrático, ou seja, enquanto os estoques culturais, as visões de mundo, os arranjos institucionais, os dispositivos normativos, os processos de socialização e as orientações da formação do próprio eu estiverem à disposição da reprodução capitalista da sociedade, a democracia constitucional estará submetida às crises capitalistas e aos ajustes burocráticos. A geração de poder comunicativo, então, será obstruída por saberes distorcidos pela orientação à acumulação de capital; será bloqueada por barreiras institucionalizadas que asseguram a primazia do capital sobre as reivindicações dos cidadãos; e será cauterizada em consciências disciplinadas e inconscientes reprimidos de indivíduos que foram moldados para assumir funções e habilidades e contrair motivações e satisfações que se mostram, a cada vez, necessárias à perpetuação da dominação econômica.

---

compelidos, até em seus impulsos mais íntimos, a sujeitar a si mesmos aos mecanismos da sociedade e a adotar específicos papéis sociais sem reserva. [...] E, excedendo em muito o que era previsível nos dias de Marx, necessidades humanas que eram potencialmente funções do aparato produtivo tornaram-se agora tais funções de fato, em vez de o aparato produtivo tornar-se uma função das necessidades humanas. As pessoas estão agora totalmente controladas" (ADORNO, 2003, p. 117).

Enquanto o capitalismo perpetuar-se (o que apenas ocorre às custas do mundo da vida), a democracia constitucional não será plenamente efetivada, será vulnerável às patologias e às crises engendradas pelo capitalismo e, mais ainda, será ameaçada até em sua aceitação factual por parte das massas sistematicamente afetadas pela exasperação da sobrevivência.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. Late capitalism or industrial society? The fundamental question of the present structure of society. Translation by Rodney Livingstone. In: TIEDEMANN, Rolf (ed.). **Can one live after Auschwitz?** A philosophical reader. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 111-125.

AZMANOVA, Albena. Crisis? Capitalism is doing very well. How is Critical Theory? **Constellations**, v. 21, n. 3, 2014, p. 351-365.

_____. Capitalism reorganized: social justice after neo-liberalism. **Constellations**, v. 17, n. 3, 2010, p. 390-406.

BRICK, Barbara; POSTONE, Moishe. Introduction. Friedrich Pollock and the "primacy of the political": a critical reexamination. **International Journal of Politics**, v. 6, n. 3, 1976, p. 3-28.

BRUNKHORST, Hauke. Globalizing solidarity: the destiny of democratic solidarity in the times of global capitalism, global religion, and the global public. **Journal of Social Philosophy**, v. 38, n. 1, 2007, p. 91-109.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. v. 2: Sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. Democracia ou capitalismo? Da miséria de uma sociedade mundial fragmentada pelos estados nacionais e integrada pelo capitalismo. In: _____. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora UNESP, 2014a, p. 183-205.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Com prefácio à edição de 1990. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora UNESP, 2014b.

_____. Técnica e ciência como "ideologia". In: _____. **Técnica e ciência como "ideologia"**. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2014c, p. 75-132.

_____. Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica. In: _____. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 351-442.

_____. **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**. Traducción de José Luis Etcheverry. Madrid: Cátedra, 1999.

HARTMANN, Martin; HONNETH, Axel. Paradoxes of capitalism. Translation by James Ingram. **Constellations**, v. 13, n. 1, 2006, p. 41-58.

MARRAMAO, Giacomo. Political economy and Critical Theory. Translation by Ray Morrow. **Telos**, n. 24, 1975, p. 56-80.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas**: teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (eds.). **The essential Frankfurt School reader**. New York: Continuum, 1990, p. 71-94.

STREECK, Wolfgang. As crises do capitalismo democrático. Tradução de Alexandre Morales. **Novos Estudos**, n. 92, 2012, p. 35-56.

Página intencionalmente deixada em branco

Justiça social e conflitos sociais: O debate Fraser & Honneth

Jorge Armindo Sell[1]

Justiça e conflitos

A filosofia certamente tem um interesse especulativo próprio para com o tema da justiça, mas as reivindicações por justiça acontecem constantemente pelo mundo afora, independentemente da agenda filosófica. O interesse pela justiça é acima de tudo um interesse situado, levado a cabo por pessoas aqui e agora que refletem sobre o que significa estar em relações sociais[2]. E estas relações, tendo em vista que incluem a todos e são objeto de reflexão política, fazem com que o interesse por justiça se manifeste na forma de reivindicações dirigidas a outros sujeitos concretos.

Não obstante, os contextos sociais onde as reivindicações políticas se apresentam dão origem à pergunta filosófica pela justiça exatamente pelo fato de que são caracterizados por profundas discordâncias, assimetrias de poder, recursos, oportunidades e status. Com isso, muitas dessas reivindicações de fato surgem em contextos onde a divergências se aprofundam, assumindo a forma de conflitos sociais nos quais sujeitos lutam pela visibilidade política de suas reivindicações.

Nancy Fraser[3], por exemplo, oferece uma perspectiva desses conflitos e de seu surgimento que altera o modo como as reivindicações por justiça são compreendidas. Com recurso aos acadêmicos da historiografia revisionista, ela defende que o surgimento de espaços deliberativos públicos se dá no contexto da ascensão burguesa como classe política e cultural[4]. E esta, ao lutar politicamente pelo seu

[1] Doutorando em Filosofia pela UFSC na área de Ética e Filosofia Política.

[2] Algumas intuições a esse respeito podem ser encontradas no prefácio de Iris Young em *Justice and the Politics of Difference*.

[3] FRASER, 2006

[4] Aqui se faz referência às discussões em torno do conceito de esfera pública, que têm seu marco central até hoje na obra *Mudança estrutural da Esfera Pública*, de Jürgen

reconhecimento como "classe universal" nos âmbitos então ocupados pela aristocracia, lutou também pelo bloqueio desse espaço às classes mais baixas e minorias que, por sua vez, passaram a lutar por espaços e influência política. Como resultado dessa investigação, Fraser conclui que há uma miríade de "esferas públicas", nas quais cada grupo social busca elaborar sua identidade e suas demandas políticas de modo a pressionar os ambientes formais de decisão.

I – Redistribuição ou reconhecimento? Um debate inconcluso

Autores como Nancy Fraser e Axel Honneth desenvolveram interpretações das lutas sociais visando apontar os potenciais de racionalidade através da identificação dos conteúdos normativos nelas embutidos (ou pressupostos). O diagnóstico político de ambos os autores envolve a constatação de que a cena política contemporânea é repleta de lutas políticas, visando tanto a afirmação de identidades como a superação das desigualdades sociais, políticas e econômicas que impedem que os diferentes grupos sociais convivam em relações de igualdade.

As chamadas "novas lutas sociais", ou "novos movimentos sociais", que ambos identificam como definindo o cenário político contemporâneo, constituem-se de reivindicações políticas por direitos com conteúdos diversos. Não obstante, é possível definir condições de fundo no qual elas emergem que incluem. De um lado, a globalização com efeitos cada vez mais profundos, incluindo as desigualdades sociais, a perda de empregos ou mesmo o subemprego. De outro lado, tem-se a fragmentação cultural, a perda de identidades que desaparecem em face de tendências culturais hegemônicas que acompanham as forças do mercado cada vez mais desimpedido, a insegurança financeira e pessoal.

Em contrapartida, tem-se cada vez mais a pluralização dos horizontes de valor, a polarização das identidades (que não ocorria em sociedades tradicionais), o fluxo de informações e a ampliação das expectativas individuais, entre tantas coisas. Em suma, todas essas são condições em que cada vez mais "movimentos sociais" politizam sua

---

Habermas. Os "espaços deliberativos públicos" por ele identificados naquele contexto histórico incluem ambientes culturais como salões de literatura e clubes de cavalheiros. Embora a "esfera pública" hoje compreenda outros espaços e meios, a tese de Fraser é que o escopo e o pertencimento desses espaços ainda são objeto de luta, agora por outros grupos sociais.

identidade e suas relações dentro da sociedade, elaborando reivindicações que englobam níveis econômico, social, cultural e político. Tais contextos colocam um desafio, a saber: considerando-se a pluralidade de movimentos sociais demandas sociais e de valores que as embasam, como é possível interpretá-los? Fraser e Honneth têm respostas divergentes para essa questão.

Axel Honneth se notabilizou por resgatar o conceito de luta social e seu papel para a evolução das sociedades, interpretando-a como *luta por reconhecimento*. Segundo ele, a tradição política, desde Maquiavel, passando pelos filósofos contratualistas, até seus desdobramentos recentes, concebeu a luta social em termos de luta pela conquista ou manutenção do poder e pela sobrevivência[5].

Para resgatar esse elemento normativo das lutas sociais, Honneth revisita a obra de Hegel, em especial, as suas críticas tanto à tradição do Direito Natural como à noção kantiana de autonomia. Na tradição do Direito Natural, o Direito e a política eram explicados como produto do consenso de indivíduos plenamente capazes de ação e deliberação, aos quais somente depois eram acrescentadas as noções de interação social e de comunidade. De maneira similar, a autonomia individual e as capacidades práticas de um indivíduo eram concebidas ahistoricamente, formadas a partir da razão de um sujeito e independentemente das relações sociais.

A resposta a essas limitações coloca os elementos positivos para o desenvolvimento de sua teoria do reconhecimento. Honneth evidencia a partir de Hegel que o Direito e a política estão enraizados nas práticas institucionais vigentes (na *eticidade*) e são expressão delas. Similarmente, encontra na filosofia do *jovem* Hegel a noção de reconhecimento, a partir da qual a autonomia não é concebida como um dado ahistórico. Ao contrário, ela é o resultado das práticas de interação nas quais as atitudes afirmativas do outro são condições necessárias para o sujeito adquirir relações afirmativas para consigo e suas capacidades práticas[6]. Os conflitos sociais, por sua vez, passam a ser entendidos como reivindicações que têm essas formas de interação como objeto, não podem ser explicados apenas em termos de uma luta pela autossobrevivência, já que expressam também "a pretensão recíproca dos indivíduos que se lhes reconheça sua identidade"[7].

---

[5] Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 31 *passim*).
[6] Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 39 *passim*).
[7] HONNETH, 2009, p. 204 *passim.*

Entretanto, no sistema filosófico de Hegel a teoria do reconhecimento é carregada de forte conteúdo metafísico decorrente da filosofia do sujeito. De modo que, para tornar sua teoria adaptável às circunstâncias culturais de uma era pós-metafísica e às sociedades plurais da atualidade, Honneth realiza uma "tradução" dos conceitos por ele empregados na psicologia social de George Herbert Mead.

A partir de Mead, Honneth entende que para cada uma das relações de reconhecimento há um determinado tipo de relação prática do sujeito consigo mesmo, sendo que as três juntas podem ser entendidas como o processo de desenvolvimento das capacidades morais do ser humano. A unidade entre todas elas está na formação bem-sucedida da autonomia, na qual cada uma das relações de reconhecimento passa a corresponder a um padrão de desenvolvimento moral e de autorrelação prática.

A primeira esfera é aquela das relações familiares ou íntimas, onde os sujeitos interagem enquanto seres humanos com carências físicas e afetivas. Nesse caso, o reconhecimento na forma do amor tem o caráter de confirmação dessas necessidades. Aqui, amor é entendido como "a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como sujeitos carentes"[8]. Por isso, tal confirmação se dá numa relação cujo resultado é a autoconfiança para se expressar os próprios desejos e experiências.

A segunda esfera, das relações jurídicas, é uma relação com o "outro generalizado", isto é, trata-se da interação que sujeitos fazem mediada pelas leis jurídicas, nas relações de produção e consumo. Quando a relação é bem-sucedida, "os sujeitos do direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais"[9]. O resultado disso é uma autorrelação prática denominada "autorrespeito", a identificação de si próprio como sujeito de vontade, fonte de demandas, capaz de julgar e observar normas.

Por fim, a terceira esfera é aquela em que sujeitos no interior de uma sociedade reconhecem o valor uns dos outros como participantes da cooperação social, cujo padrão é a solidariedade[10]. Nesse caso, o

---

[8] HONNETH, 2003, p. 160.

[9] HONNETH, 2003, p. 182.

[10] Trata-se de um conceito cuja definição é bastante elusiva em *Luta por Reconhecimento*. Honneth tenta elaborar a noção de estima social e integração na

reconhecimento consiste de uma apreciação do parceiro de interação como um sujeito que tem valor, como alguém cuja existência é um bem para a sociedade. Como resultado dessa relação, desenvolve-se a autorrelação prática da autoestima, na qual cada indivíduo adquire o "sentimento do próprio valor", da própria importância para a sociedade[11].

Em resumo: 1) as três esferas de reconhecimento se entrelaçam na própria trajetória da vida, sendo uma a condição para a outra e; 2) as três juntas são a *conditio sine qua non* de uma vida autônoma e realizada, mas; 3) elas dependem de ações de reconhecimento de outros, que podem ocorrer ou não. Nesse sentido, as relações de reconhecimento são padrões institucionalizados de interação presentes nas sociedades modernas que, ao longo do tempo, naturalizam-se na forma de expectativas.

A ligação entre a teoria do reconhecimento e os conflitos sociais (que esta se propõe a interpretar) está nas experiências de desrespeito que desencadeiam nas lutas sociais. Para Honneth, cada esfera de reconhecimento pode ser relacionada a um padrão de desrespeito, que consiste na violação ou quebra de expectativas de reconhecimento institucionalizadas.

Na esfera das relações familiares, o reconhecimento na forma do amor pode ser violado ou negado na forma de maus tratos e abuso da criança, por exemplo, cujo resultado é a perda de confiança, tanto em si mesmo como no mundo social[12]. Na dimensão das relações jurídicas, a experiência de desrespeito aparece na forma da negação de direitos, que ferem o senso de autonomia e de responsabilidade pessoal de um sujeito. Tais formas de violação não representam apenas a violação da autonomia pessoal, "mas também sua associação com o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé

---

sociedade sem lançar mão dos conceitos hegelianos metafisicamente carregados de "eticidade" e "Estado". Da mesma maneira, Honneth tem de levar em conta os movimentos políticos históricos que tiveram como objetivo tornar a estima social algo universal, não mais associados a uma classe social, gênero ou etnia específicos. Isso envolveu, dentre outras coisas, separar a noção de estima social da noção de honra. Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 203-9).

[11] Por vezes Honneth define essa relação como uma relação caracterizada pela "solidariedade", que vai além da atitude de mera tolerância condescendente, sendo uma junção do "interesse afetivo" mais o "cuidado ativo" do outro (*ibidem*, p. 208-9).

[12] Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 216).

de igualdade"[13]. Na dimensão da estima social, por sua vez, a experiência de desrespeito se dá na forma da depreciação de formas de vida, que acontece toda a vez em que expressões culturais ou identidades são objeto de desprezo. No plano da autonomia individual, isso implica uma atitude de recusa das próprias referências e práticas culturais, desvalorizadas e tomadas como vazias de sentido ou importância social o que culmina na perda do senso do próprio papel na sociedade.

No plano subjetivo, todas as três formas de desrespeito comprometem a relação prática do sujeito consigo mesmo, vivenciada pelos sujeitos como análoga à enfermidade física. Particularmente, no plano moral, ela consiste do enfraquecimento das capacidades de ação para uma vida autônoma.

> [S]e uma tal forma de assentimento social não acorre em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha ou a ira[14]

A partir desse caldo de sentimentos, no qual se misturam a frustração e a raiva, desemboca-se a luta social. Isto é, nos termos honnethianos, os sujeitos se motivam à luta social de maneira reativa à experiências de desrespeito, mesmo que nem sempre tenham clara ciência de quais foram as expectativas frustradas ou daquilo que lhes cabe por direito. Por isso, os conflitos sociais são moralmente interpretados no que diz respeito ao conteúdo à medida que se apresentam na esfera política, e isso supõe um processo de elaboração da experiência de sofrimento pelos movimentos sociais. De modo que só é possível saber empiricamente qual o potencial cognitivo e motivacional de determinadas experiências de vergonha social e vexação quando estes já foram assimilados dentro dos movimentos sociais[15].

Em outras palavras, a teoria de Honneth se propõe como uma interpretação moral dos conflitos sociais, mas esta é dependente de que os próprios sujeitos elaborem o "potencial cognitivo" de suas experiências de desrespeito. Somente assim estas podem de fato ser

[13] HONNETH, 2003, p. 216.
[14] HONNETH, 2003, p. 220
[15] cf. HONNETH, 2003, p. 224.

convertidas em reivindicações por direitos e por justiça[16]. E nesse cenário, onde reivindicações por justiça ganham visibilidade através de esforços de mobilização e luta protagonizados por grupos sociais, a teoria de Honneth pretende julgar o conteúdo de suas propostas e explicá-los a partir das expectativas de reconhecimento institucionalizadas nas sociedades modernas.

Além de Honneth, outras teorias também assumem que os conflitos sociais podem ser interpretados como decorrentes de experiências subjetivas de ofensa ou injúria que, por meio de movimentos sociais, ganham a forma de reivindicações políticas. É o caso de Nancy Fraser, que também se debruçou a interpretar moralmente tanto tais experiências como os movimentos que supostamente as elaboram.

Fraser compartilha com Honneth muitos dos traços do diagnóstico dos novos movimentos sociais, no que ela denomina de época da "política de identidade", ou "era pós-socialista". Trata-se do período que compreende as últimas cinco décadas, caracterizado pelo esgotamento do paradigma socialista soviético, pela ascensão do neoliberalismo e pela expansão da globalização. Esse cenário também inclui mudanças radicais no plano cultural, como o encontro de diferentes culturas, o surgimento de identidades que colocam reivindicações no plano político e o fim da preeminência do conceito de "classe" para interpretações da sociedade.

No entanto, Fraser diverge de Honneth quanto à linguagem normativa utilizada para interpretar os movimentos sociais. Para ela, "demandas por mudança cultural misturam-se a demandas econômicas, tanto dentro como entre movimentos sociais"[17]. E essa combinação entre reivindicações, consideradas por ela de diferentes naturezas, tende

---

[16] Em outras palavras, a experiência de desrespeito só desencadeará em lutas por reconhecimento se houver a mediação reflexiva dos movimentos sociais. É neles que os sujeitos tematizam as relações de reconhecimento supostamente violadas, examinando as expectativas sociais embutidas nas práticas, porém de fato não cumpridas. Para Honneth, "as formas de reconhecimento do direito e da estima social já representam um quadro moral dos conflitos sociais, porque dependem de critérios sociologicamente generalizados" (2003, p. 256). Mesmo assim, os sujeitos não precisam estar inteiramente cônscios das motivações morais da própria ação, visto que o desrespeito acarreta a perda de capacidades morais e que a própria experiência de desrespeito é elaborada pelo grupo social atingido, coletivamente, segundo critérios já institucionalizados.

[17] FRASER, 2001, p. 249.

a gerar mal-entendidos e costumeiramente a ser feita pelos movimentos sociais de forma unilateral[18].

Certamente que ambas as lutas sociais representam respostas às situações de injustiça. A "injustiça econômica" é um velho tema da tradição marxista e desde mais de um século e meio tem recebido atenção sobre o paradigma de crítica da exploração. Além dela, apresentam-se a marginalização na dimensão do trabalho e a privação de padrões mínimos adequados a uma vida digna como seus integrantes. A "injustiça cultural ou simbólica", por sua vez, é um tema mais recente tanto para a teoria como para os movimentos sociais, que guarda heranças do paradigma marxista de luta contra a opressão. Tal forma de injustiça se manifesta na invisibilidade nas práticas de representação política e produção cultural, além de estar submetido aos padrões de interpretação e comunicação de outra cultura.

Para Fraser, essa é uma separação analítica, pois na prática ambas as formas de injustiça estão interligadas. As instituições econômicas são perpassadas por significados e normas, enquanto que as dimensões culturais, por sua vez, acarretam separações e distinções de teor econômico. Por essa razão, ambas tendem a estar amalgamadas nas reivindicações de justiça.

Os movimentos sociais, não obstante, tendem por vezes a separar as lutas culturais e econômico-políticas. Isso, segundo ela, pode ocorrer com o movimento feminista, por exemplo, quando este adota um viés de igualitarismo econômico cego às distinções culturais ou a luta pelo reconhecimento das diferenças de gênero que ignora aspectos da desigualdade econômica crescente[19].

---

[18] É o caso daquilo que ela mapeou como sendo uma das "ondas" ou tendências históricas do movimento feminista que, nos anos 80, centrou-se nas lutas de natureza cultural. Isso, segundo ela, teria ocorrido justamente no momento em que a globalização começava a produzir seus efeitos mais severos no aumento da desigualdade econômica e na produção de uma geração de despossuídos. Sobre isso, ver FRASER (2011).

[19] Esse aspecto unilateral é diagnosticado por Fraser (1989 *et al*) também nas políticas do Estado de bem-estar social, que visavam atender às pessoas economicamente desfavorecidas, mas eram cegas à divisão assimétrica de papéis existente no interior dos lares. Com isso, tendiam a reforçar a dominação de gênero manifesta nos papéis sociais da mulher como dona de casa e de homem como provedor do lar, mantendo as mulheres em uma condição de submissão, o que contradiz o impulso original dessas políticas de remover as pessoas de situações de vulnerabilidade.

Por isso, Fraser defende que redistribuição e reconhecimento precisam ser entendidos como linguagens normativas independentes entre si e irredutíveis. Ao mesmo tempo, embora ambos consistem de reivindicações passíveis de uma distinção analítica, não podem os mesmos serem dissociados nos próprios movimentos sociais. Uma interpretação adequada dos conflitos sociais, que apreenda seus potenciais democráticos e emancipatórios, deve estar atenta ao fato de que reivindicações por redistribuição e por reconhecimento precisam ser integradas em uma compreensão unificada que, ao mesmo tempo, reconheça suas idiossincrasias.

Em favor de sua tese, Fraser argumenta de que as experiências de injustiça não se deixam identificar nem com a linguagem da redistribuição nem com a linguagem do reconhecimento tomadas isoladamente. Em contrapartida, argumenta que redistribuição e reconhecimento são dois paradigmas independentes e irredutíveis (um ao outro) da justiça. O que, por sua vez, demanda uma noção unificada que abarque ambas as linguagens e permita defendê-las enquanto reivindicações de justiça.

Por redistribuição, Fraser entende o paradigma que orienta a tradição liberal desde os anos 70 e 80, da qual fazem parte autores como John Rawls e Ronald Dworkin. De maneira geral, esse paradigma teórico sustenta que injustiças sociais poderiam ser tratadas ou remediadas por concepções de justiça que poderiam justificar a redistribuição socioeconômica. Redistribuição, nesse caso, é uma síntese entre os ideais da tradição liberal de liberdade individual, por um lado, e do igualitarismo, por outro lado. Na tradição filosófica, a redistribuição é considerada um tema ligado ao conceito de "justo" ou "correto".

Por reconhecimento, Fraser entende o paradigma originário da filosofia hegeliana, que hoje inclui autores como Charles Taylor e Axel Honneth. Em suas concepções, o reconhecimento é uma "relação de reciprocidade ideal entre sujeitos [...] que é considerada constitutiva para a subjetividade"[20]. O reconhecimento, entendido nesses modelos como parte de um ideal de autorrealização subjetiva, é o remédio para a injustiça cultural por meio de atitudes de apreciação de uma cultura ou grupo social então objetos de desprezo. Na tradição filosófica, o reconhecimento é um tema associado ao conceito de "autorrealização individual", à um conceito de vida realizada ou, para generalizar, trata-se de um tema ligado ao conceito do "bom".

[20] FRASER e HONNETH, 2003, p. 10, tradução nossa.

Embora muito mais possa ser dito a respeito, cabe por enquanto esclarecer que "justo" e "bom" tem o que a partir de Honneth[21] se convencionou a chamar de "gramáticas normativas" distintas. Isto é, os dois conceitos operam segundo códigos e regras normativas distintas e, vale dizer, discordantes. O "justo" diz respeito àquilo cuja validade pretende se estender a todos (ou seja, é universal), de maneira imparcial e independentemente da identidade. O "bom", por sua vez, diz respeito àquilo que pretende ser válido para um grupo específico, do ponto de vista de sua identidade e levando em conta os traços específicos que a constituem[22].

O que torna essas gramáticas normativas importantes para descrever movimentos sociais e suas reivindicações é o fato de que elas serem também paradigmas populares de justiça (*folk paradigms of justice*). No entanto, comumente se acredita que cada um dos paradigmas pode ser associado individualmente a movimentos sociais específicos, o que Fraser considera ser um erro, tendo em vista que indivíduos participam simultaneamente de vários grupos sociais.

Em resumo, a injustiça sofrida por esses grupos é uma situação na qual diferentes aspectos se misturam de maneira complexa. Por essa razão, ela é irredutível a uma leitura apenas do ponto de vista da economia política ou da cultura, pedindo, em vez disso, por uma compreensão "bidimensional" (*two-dimensional*) da justiça.

Ao obter uma consideração "bidimensional" da justiça, Fraser enfatiza a necessidade de uma colaboração entre os pontos de vista da redistribuição e do reconhecimento para uma efetiva consideração da justiça e dos fenômenos da injustiça. Simultaneamente, Fraser reconhece que a complementaridade das dimensões da redistribuição e do reconhecimento que, acompanhada pela divergência de suas linguagens normativas, pede por uma compreensão abrangente que permita articulá-

---

21 HONNETH, 2003

22 A distinção entre o justo e o bom é um tema muito caro da filosofia política contemporânea e uma questão sensível às teorias da justiça de recorte kantiano, dentre as quais podem ser incluídas as já mencionadas teorias de John Rawls, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Robert Nozick, Elizabeth Anderson e a própria teoria de Nancy Fraser, dentre outras a serem discutidas adiante neste texto. Como se verá acerca da teoria de Fraser a seguir, seu recorte kantiano lhe traz uma série de repercussões na forma de conceber a questão da justiça. Acerca da divisão entre o "justo" e o "bom", incluindo sua origem conceitual na modernidade, suas repercussões na teoria moral em geral e para a pergunta pela justiça em particular, muitos aspectos importantes foram levantados por Charles Larmore (2008).

las de maneira unificada e coerente. O que, por sua vez, pede por um critério que permita às questões de redistribuição (que estão sob a gramática normativa do conceito de justo) e às questões de reconhecimento (que são regidas pela gramática normativa do conceito de bom) se coadunarem em uma mesma perspectiva.

A unificação proposta por Fraser, que dará ensejo ao seu critério normativo de interpretação das lutas sócias, tem em seu centro a constatação de que o fenômeno da injustiça está intrinsecamente ligado à subordinação. As injustiças sofridas por grupos sociais, no seu duplo aspecto, consistem para Fraser de subordinações que se apresentam sob o aspecto da "classe social" e do "status social":

> [...] gênero, "raça", sexualidade e classe não são nitidamente isolados um do outro. Em vez disso, todos estes eixos de subordinação se interseccionam de formas que afetam os interesses e identidades de cada um. Ninguém é membro de apenas uma única dessas coletividades. E os indivíduos que estão subordinados em um eixo da divisão social podem muito bem ser dominantes em outro.[23]

Em função disso, o modelo teórico de Fraser tenta agrupar, em resposta à injustiça como consistindo de subordinação, uma noção de justiça que articule as dimensões da redistribuição e do reconhecimento em um princípio abrangente. Fraser denomina este princípio de "paridade na participação" (*participatory parity*):

> De acordo com essa norma, a justiça requer arranjos sociais que permitem a todos os membros (adultos) de uma sociedade interagir uns com os outros enquanto pares. Para a participação ser possível, afirmo, ao menos duas condições devem ser satisfeitas. Primeiro, a distribuição de recursos materiais deve ser tal que assegure a independência e a "voz" dos participantes. Isso é o que denomino *condição objetiva* da paridade de participação.
> Em contraste, a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem respeito igual por todos os participantes e assegure oportunidade igual para se alcançar estima

[23] FRASER e HONNETH, 2003, p. 26, tradução nossa

> social. Isso é o que denomino *condição intersubjetiva* da paridade de participação[24].

Trata-se de um "metaprincípio de justiça" que abarca tanto redistribuição como reconhecimento, sem submeter uma a outra, que poderia ser considerado um princípio mais elevado e abstrato aplicável às sociedades liberais. Decompondo-se seus elementos, é possível perceber que a ideia de participação pode ser entendida a partir do fato já mencionado de que sujeitos da justiça interagem entre si (cooperam) em contextos sociais, econômicos, culturais, políticos, dentre outros. Neles, é preciso que os sujeitos possam tomar parte como condição que se relacionem como iguais[25].

Cabe mesmo assim notar que o metaprincípio de paridade de participação se aproxima mais da gramática normativa do "justo" do que daquela do "bem". Fraser está ciente disso e defende sua alternativa em relação àquela de Honneth, ressaltando suas diferenças[26]. O paradigma do reconhecimento enquanto subordinação cultural não diz respeito à autorrealização de uma forma de vida cultural considerada "boa". Em vez disso, diz respeito às condições institucionais que vedam aos sujeitos, pela subordinação cultural, as condições de participação social como um igual.

Ou seja, o reconhecimento negado (*misrecognition*) é algo ruim não porque compromete internamente, por assim dizer, as possibilidades de formação de uma subjetividade autônoma, mas porque constitui uma forma de subordinação que compromete a participação social como um igual. Nessa interpretação, o paradigma do reconhecimento assume os caracteres do conceito de justo que o aproximam do paradigma da redistribuição, colocando-se como análogo à ideia liberal de igualdade de oportunidades, e perde seus traços "éticos" mais fortes.

Em resumo, dentre outros contrastes, colocam as teorias de Fraser e Honneth como dois modelos que, em comum, buscam oferecer

---

[24] FRASER e HONNETH, 2003, p. 26, tradução nossa

[25] Fraser está ciente de que os contextos de participação social podem incluir não só as dimensões da economia e da cultura por ela já mencionados, mas podem incluir outras como o da política. Nas palavras de Fraser (*ibidem*, p. 68), ela seria "a candidata mais plausível para uma terceira dimensão", o que é feito em obras posteriores. Em *Scales of Justice* (2010), Fraser inclui a dimensão da representação política como terceira dimensão de seu metaprincípio de "paridade de participação" e autodenomina sua teoria de uma "teoria tridimensional" da justiça.

[26] Ver Fraser (2003, p. 30 *passim)*.

uma compreensão moral dos movimentos sociais permita julgá-los em suas inclinações arbitrárias e promissoras. Da mesma maneira, ambos permitem tematizar, de maneiras distintas entre si, as relações sociais nas quais estão imbricados os sujeitos que perguntam pela justiça.

No entanto, pouco ainda foi dito aqui sobre as duas teorias no que diz respeito às suas tentativas de interpretar o problema da justiça e o conteúdo deste conceito. Fazer isso envolve abordar ambas no debate que promoveram entre si, assim como as objeções e respostas nele presentes.

II – Conflitos, justiça e democracia

O exame das teorias de Fraser e Honneth permitiu identificar que ambas são teorias de recorte crítico que simultaneamente se propõem como interpretações da justiça social. Isto é, não se resumem à mera denúncia de formas de exploração ou dominação presentes nas sociedades, propondo também padrões normativos que prescrevem aquilo que a sociedade e as relações no interior desta deveriam ser, uma atitude que não é unânime dentro da própria tradição crítica[27]. Ambas, ademais, disputam entre si a pertinência dos padrões que apresentam para as mais distintas tarefas teóricas, que incluem: o diagnóstico de tempo, a interpretação dos movimentos sociais, o debate sobre justiça social, dentre outras.

No que diz respeito a interpretação dos movimentos sociais, Honneth sustenta que a teoria de Fraser não é a mais adequada para interpretar a *instância pré-teórica*, o elemento crítico já embutido na sociedade, de modo a realizar a crítica social. Da mesma maneira, não é capaz de caracterizar adequadamente as experiências de injustiça social, na forma de humilhação e desrespeito, que supõem expectativas de justiça violadas as quais são o ponto de partida para a elaboração de um conceito de justiça. Como resultado, a teoria de Fraser tende a sofrer dos

[27] Nos termos da teoria crítica desde o ensaio inaugural *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, a definição de teoria crítica inclui, como observam Denilson Werle e Rúrion Melo, uma pretensão "teórico-explicativa" e outra "crítico-normativa". Os autores consideram que há uma renovação da teoria crítica que incorpora novas leituras da realidade social e questões colocadas pelo atual debate da teoria crítica normativa, pautado pelas discussões acerca da justiça. Sobre essa interpretação de Melo e Werle, ver NOBRE (2008, p. 183 *passim*).

mesmos vícios das teorias kantianas ao propor um universalismo moral vazio e descolado das expectativas morais presentes na sociedade.

Além disso, contra a interpretação "bidimensional" da justiça proposta por Fraser, Honneth sustenta que mesmo as expectativas de justiça envolvendo aspectos socioeconômicos só podem ser adequadamente compreendidas mediante sua formulação teórica com as categorias do reconhecimento. Recorrendo a historiadores como E. P. Thompson, Honneth sustenta que mesmo a descrição das experiências de injustiça tem de prestar atenção às descrições que os sujeitos fazem de si mesmos, na qual a experiência social e a própria identidade desempenham um papel central[28]. Ao negligenciar essas experiências, a teoria de Fraser não estaria apta nem a interpretar a evolução das lutas sociais, nem capaz de elaborar um conceito de justiça conectado àquilo que os sujeitos de fato reivindicam.

Por isso, Honneth defende que redistribuição e reconhecimento não são duas gramáticas irredutíveis da justiça, haja vista que ambas estão embutidas nas reivindicações dos movimentos sociais[29]. Como visto acima acerca do movimento operário inglês, os operários não

---

[28] Sobre isso, Honneth afirma textualmente que: "Inicialmente foi a pesquisa histórica acerca do movimento operário que primeiro esclareceu até que ponto os objetivos do reconhecimento já haviam marcado o protesto das classes [sociais] mais baixas no capitalismo emergente e gradualmente predominante. Tendo em vista a tendência [teórica] de só se considerar os interesses econômicos, historiadores tais como E. P. Thompson e Barrington Moore foram capazes de mostrar que, quando se chegou às fontes motivacionais de resistência e protesto, a violação das pretensões de honra transmitidas localmente foi muito mais importante" (FRASER e HONNETH, 2003, p 131). Em outras palavras, uma teoria atenta às experiências de injustiça e capaz de elaborar uma noção de justiça conectada às lutas sociais precisa levar em conta às identidades e experiências sociais dos sujeitos. Para isso, as expectativas sociais de honra e dignidade são muito mais importantes que critérios morais universalistas.

[29] Trata-se de um ponto controverso da teoria do reconhecimento de Honneth, que pode ser ao mesmo tempo interpretada como uma tentativa de reconstruir as estruturas normativas das sociedades modernas ou, de outra perspectiva, pode ser entendida como uma tentativa de reconstruir a experiência social dos sujeitos e o modo como estes reivindicam a justiça. Autores como Bressiani (2016) sustentam que o monismo de Honneth não é social, mas sim moral. Isto é, a gramática do reconhecimento seria a reconstrução dos aspectos normativos pelos quais os sujeitos elaboram as experiências de desrespeito e injustiça de que são vítimas (que abarcariam as questões propriamente distributivas), não sendo necessariamente uma descrição das estruturas normativas presentes nas práticas e instituições das sociedades modernas.

reivindicavam uma distribuição social mais justa da riqueza por razões propriamente distributivas, mas porque queriam cooperar com os demais enquanto sujeitos honrados, que têm dignidade[30].

Honneth critica o uso que Fraser faz do termo "redistribuição" ao empregá-lo em um sentido puramente econômico, ignorando as pretensões por igualdade de direitos que acompanham as reivindicações distributivas. Interpretar tais reivindicações adequadamente, segundo Honneth, envolve adotar a linguagem normativa do reconhecimento, que permitiria integrar a noção de cooperação no mundo do trabalho às demais dimensões da interação social.

Da mesma maneira, Honneth questiona a gramatica normativa proposta por Fraser perguntando porque economia e cultura (ou mesmo a política, que foi incluída posteriormente) são consideradas as dimensões relevantes para a noção de justiça, ao invés de outras?

> Permanece completamente obscuro porque a ordem social capitalista está agora a ser investigada especificamente a partir das duas perspectivas da "economia" e da "cultura", quando pareceria igualmente possível analisar o campo do objeto a partir de outras perspectivas, como a "moralidade" ou o "direito"[31])

Em outras palavras, porque apenas redistribuição e reconhecimento, tal como compreendidos por Fraser, porque apenas economia e cultura? Não há uma razão prévia forte o suficiente para limitar o discurso acerca da justiça dentro destas das dimensões, nem para interpretar o contexto de surgimento da pergunta pela justiça exclusivamente nesses termos. A gramática do reconhecimento proposta por Honneth, ao invés disso, teria a vantagem de integrar diferentes dimensões da relação interpessoal institucionalizadas nas sociedades modernas, sem reduzi-las a uma ou outra dimensão dentre elas e mantendo-se porosa às experiências sociais e valores locais[32].

---

[30] Essas são as razões pelas quais Honneth (*ibidem*, p. 135-40) defende que as reivindicações distributivas têm de ser compreendidas como pretensão de reconhecimento como um igual sujeito de direito, capaz de assumir responsabilidades e participar politicamente tal como os demais.

[31] FRASER e HONNETH, 2003, p. 156, tradução nossa

[32] A relação entre reconhecimento, autonomia e justiça foi explorada por Honneth e John Christman (2005) em outra oportunidade. No artigo em questão, ambos defendem que a compreensão da autonomia deve levar em conta alguns fatos da

Em resposta, Fraser enfatiza os aspectos formais de seu modelo em relação àquilo que considera ser, na proposta de Honneth, um modelo sectário de justiça social que, ademais, apresenta aporias. Em resumo, para ela, o modelo de interpretação da experiência de injustiça como subordinação de status que advoga é superior ao modelo de Honneth, que interpreta a experiência de injustiça na forma de uma subjetividade comprometida, em pelo menos dois aspectos: 1) a gramática normativa da distribuição não se deixa reduzir àquela do reconhecimento; 2) a teoria do reconhecimento de Honneth é sectária, isto é, adota uma forma de vida em particular em detrimento de outras, sendo, por isso, incompatível com a democracia[33].

No que diz respeito à primeira crítica, Fraser[34] defende em várias ocasiões que uma interpretação das lutas sociais apenas sob o viés do reconhecimento das identidades deixou passar de lado o aspecto da exploração. Caso sintomático é o movimento feminista nos anos 80 que apostou no combate à subordinação cultural das mulheres justamente no momento em que a globalização chegara e aumentara as desigualdades socioeconômicas mundo afora. Ainda hoje, este e outros movimentos sociais lutam pela não subordinação cultural das mulheres e rompimento das formas de dominação cultural que lhes vedam acesso ao mundo do trabalho sem questionar as profundas desigualdades socioeconômicas geradas na esfera do trabalho.

Essa mesma miopia, segundo Fraser, se faz presente na interpretação distributiva de Honneth como pretensão de reconhecimento como participante no mundo do trabalho e do direito. Compreendida sem uma gramática moral da redistribuição independente, essa forma de reconhecimento pode negligenciar formas de inclusão no mundo do trabalho, algumas delas orientadas pelo reconhecimento da "dignidade do trabalhador", que mascaram assimetrias profundas de poder entre empregadores e empregados, por

---

psicologia moral humana, incluindo a constatação de que a formação das capacidades práticas é dependente de atitudes de suporte dos demais. A justiça surge na relação entre autonomia e reconhecimento tendo em vista que o processo de formação da autonomia e as relações interpessoais que o constituem apresentam vulnerabilidades e estão sujeitas a rupturas, necessitando, portanto, de garantias institucionais para sua proteção.

33 Além destes, introduziremos abaixo uma **terceira crítica**, a saber, o reconhecimento proposto por Honneth como um modelo de justiça possui muitas ambiguidades e aporias que o torna inadequado para equacionar disputas por justiça.

34 FRASER, 2011

exemplo. Em outras palavras, a denúncia da exploração evidencia que o fenômeno da injustiça econômica só pode ser adequadamente denunciado em suas estruturas se se dispuser de uma gramática capaz de denunciar os efeitos nefastos da desigualdade para a participação como um igual[35]. Por essa razão, o monismo normativo de Honneth não consegue apreender adequadamente a diversidade dos aspectos do objeto que pretende explicar.

No que diz respeito à segunda crítica, Fraser defende que, diferentemente do modelo de justiça como reconhecimento de Axel Honneth, sua proposta "permite justificar reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes dentro das condições modernas de pluralismo de valores"[36]. Em tais condições, nenhuma concepção de autorrealização ou de boa vida é aceita por todos, o que torna sua defesa como critério de justiça inviável dentro do contexto das democracias modernas.

Além disso, o critério de paridade na participação e suas dimensões econômica, cultural e política diz respeito aos aspectos institucionais das sociedades modernas, não à linguagem específica de cada uma das formas de vida e doutrinas éticas no interior de uma democracia, tal como faz a teoria do reconhecimento de Honneth. Com isso, sua teoria está mais apta a oferecer uma linguagem comum, assim como padrões de não-subordinação públicos para a deliberação democrática. A teoria de Honneth, ao colocar em jogo a identidade de cada movimento social na deliberação pública, tende a enfrentar o problema da incomensurabilidade das pretensões de reconhecimento[37].

---

[35] Autores como Zurn (2015) aventaram a alternativa de que padrões de reconhecimento poderiam subsumir critérios distribuivos se fosse feito um esforço de abstração de modo a evocar o padrão social de reconhecimento de si como participante de uma cooperação social democrática. Em resposta, Smith (2011) e outros argumentam que, mesmo admitindo que tal esforço fosse possível, o padrão de reconhecimento como participante de uma cooperação social democrática seria vago demais para propósitos de diagnóstico da sociedade. Argumenta-se aqui que as mesmas razões serviriam para descredenciá-lo como critério de justiça distributiva, na medida em que seria vago demais para arbitrar disputas envolvendo a alocação de benefícios e ônus.

[36] FRASER e HONNETH, 2003, p. 31.

[37] Na medida em que Fraser propõe um critério de justiça que concerne estruturas institucionais e não a dimensão das capacidades práticas de cada um, como faz Honneth, sua teoria consegue evitar o que seria uma "psicologização" da justiça. Isso porque o modelo honnethiano, embora reserve um papel importante aos movimentos sociais em elaborar discursivamente a experiência de desrespeito

Isso se torna mais sintomático, tendo em vista uma terceira crítica, a saber, de que o modelo de justiça como reconhecimento proposto por Honneth é inadequado para tratar de questões de justiça, haja vista que possui ambiguidades e aporias insuperáveis. Para se ter uma adequada dimensão de como estas comprometem a proposta honnethiana, vale recapitular o pressuposto desta seção, segundo o qual contextos da justiça são contextos de conflitos sociais, onde indivíduos e grupos sociais realizam reivindicações concorrentes de justiça visando bens, direitos e relações sociais que são frequentemente escassos.

Pois bem, se essas demandas forem interpretadas no modelo de reconhecimento orientado ideal de uma autorrelação prática composto de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, não haverá um critério de justiça adequado para se arbitrar as disputas políticas em contextos de escassez. Afinal, por que certas reivindicações por reconhecimento são mais relevantes que outras? Como julgar publicamente, nas situações de escassez relativa de recursos, quais reivindicações por reconhecimento devem ser aceitas e quais não tendo em vista que algumas delas demandam muito em termos de recursos? O modelo de subordinação de status proposto por Fraser se coloca como o mais apropriado para lidar com estas questões:

> Como uma terceira vantagem, o modelo de status evita a visão [em] que todos têm um igual direito à estima social. É claro, tal visão é evidentemente insustentável, pois ela torna sem sentido a noção de estima.
>
> Em contraste, a noção de reconhecimento proposta aqui não acarreta tal *reductio ad absurdum* [redução ao absurdo]. O que ela de fato acarreta é que cada um

individual de modo que ela se torne experiência de grupo e ganhe caráter público, não é capaz de eliminar inteiramente o elemento psicológico da justiça. Evidentemente que Honneth teria boas respostas para isso, sendo uma delas a afirmação de que o objeto das reivindicações de justiça consiste não da experiência individual de desrespeito, mas das expectativas socialmente estabelecidas de reconhecimento que são publicamente reconhecidas. No entanto, a apresentação dessas reivindicações depende dos valores e da experiência social de cada grupo, imbuídas de valores locais e sectários que dificultam sua defesa pública. Sobre os movimentos sociais e sobre como o sofrimento social é por ele elaborado, vale analisar o Capítulo 8 da *Luta por Reconhecimento* de Honneth.

> possui um igual direito a buscar a estima social sob condições de igual oportunidade[38]

Novamente, como apresentado na nota de rodapé acima, a teoria honnethiana poderia muito bem se defender dessas acusações alegando que sua teoria do reconhecimento como critério de justiça se debruça sobre as expectativas socialmente institucionalizadas de reconhecimento, elaboradas a partir da experiência de desrespeito, que possuem caráter público. Nesse sentido, ao tratar de estruturas de reconhecimento publicamente conhecidas, sua teoria evitaria as aporias de uma abordagem psicologizante.

Contudo, a própria natureza dos conceitos centrais da teoria do reconhecimento de Honneth, tais como autorrealização, a tríade autoconfiança, autoestima e autorrespeito, bem como a ideia de formação bem-sucedida da identidade são resistentes a uma formulação pública, haja vista que seu conteúdo costumeiramente é elaborado a partir da autointerpretação dos sujeitos. Por essa razão, é difícil esperar que uma noção de justiça elaborada com apelo a tais conceitos possa ser usada como critério público para arbitragem de conflitos sociais, tampouco para deliberação sobre questões de justiça que concernem a todos.

Ao final desse balanço, cabe notar algo mencioado na introdução deste artigo. Isto é, que as reivindicações por justiça, assim como a pergunta por este conceito, surgem em circunstâncias socais caracterizadas por profundas divergências, onde reivindicações concorrentes por justiça por vezes assumem a forma de conflitos sociais. Tais conflitos, como também mencionado, surgem em vista do fato de que sujeitos da justiça que reivindicam por vezes não se encontram em condições de igualdade. Pelo contrário, no caso de alguns movimentos sociais, o conflito consiste da busca pela igualdade enquanto sujeitos, visando que suas reivindicações sejam 'vistas' pelos demais.

A teoria de Honneth pretende levar as relações interpessoais a sério, ao propor seu modelo de justiça cujo objeto são as relações intersubjetivas constitutivas da autonomia e centrais para a formação não danificada da identidade pessoal. Da mesma maneira, pretende ter em conta o 'entramamento social' da justiça, ao mostrar a interdependência

[38] FRASER E HONNETH, 2003, p. 32

entre as pessoas, no desenvolvimento de sua autonomia, que está pressuposta nas reivindicações por justiça[39].

No entanto, sua teoria perde de vista um ponto muito importante dessas relações, a saber, que a reivindicação dos sujeitos da justiça é fundamentalmente uma reivindicação por igualdade em algum sentido relevante nas suas relações interpessoais. Isso pressupõe, dentre outras coisas, que considerar a justiça nas relações interpessoais significa levar em consideração as características morais dessas próprias relações, evitando abordá-las de maneira unilateral. Isto é, evitando tratar das relações sociais apenas sob a perspectiva de caracteres individuais (ou individualistas) como a formação da autonomia dos sujeitos. Sintomáticas dessa unilateralidade são as noções de dignidade e honra que Honneth, com apelo a Thompson, defende como aspecto simbólico que coloca as lutas sociais, mesmo aquelas de conteúdo socioeconômico, como fundamentalmente constituídas de lutas por reconhecimento. No seu caso, por reconhecimento da identidade enquanto trabalhadores.

Ora, uma reivindicação social por dignidade e honra, se tomada de maneira unilateral e não tematizada sob o prisma das relações sociais e do critério de igualdade a elas aplicado, pode muito bem ser cega ao fato de que relações de reconhecimento são por vezes profundamente assimétricas. Nesse caso, uma abordagem da justiça seria míope aos casos de reivindicações por reconhecimento que lutam pelo exercício de papeis submissos ou pela participação como dominado em uma ordem social injusta. Se correta, essa crítica leva à conclusão de que o modelo de Honneth seria conivente com assimetrias interpessoais profundas que o tornariam uma linguagem normativa limitada para tratar de questões de justiça.

Essas considerações realçam a importante intuição trazida pelo critério de paridade de participação defendido por Fraser. Com ele, a teórica consegue explicar de maneira mais apropriada os conflitos sociais enquanto circunstância social a partir da qual a pergunta pela justiça emerge, ressaltando seu caráter público:

> Em contraste com essas abordagens, o modelo de status trata a paridade de participação como um padrão a ser aplicado dialogicamente, nos processos democráticos de deliberação pública. Nenhuma visão

[39] A defesa desse aspecto da noção de justiça e a defesa da autonomia pessoal como objeto da justiça se encontram em Honneth & Anderson (2005).

> [pré] dada – nem aquela dos requerentes, nem aquela dos "experts" – é irrevogável[40]

Nessa apresentação feita por Fraser, ela ressalta as características que tornam sua gramática normativa a mais apta para interpretar as reivindicações dos movimentos sociais e elaborar uma noção não sectária de justiça para sociedades liberais democráticas. Nessa ligação, a justiça é compreendida como uma conquista discursiva e, portanto, democrática.

No entanto, se por um lado Fraser oferece um critério racional forte para defender pretensões de reconhecimento e redistribuição como questões de justiça, por outro lado, sua proposta não fica livre de controvérsias. Uma delas, bastante sintomática, é derivada da crítica honnethiana, que questionou o porquê de economia e cultura (pode-se também incluir também a política) serem eleitas as dimensões mais importantes para a justiça nas relações interpessoais[41]. Por que não incluir outras dimensões da sociabilidade como decisivas para a interação como um igual? Ou, de modo mais fundamental, poder-se-ia perguntar: por que cabe ao teórico definir quais são as dimensões da paridade de participação? E, o mais importante: em primeiro lugar, por que paridade de participação?

Esse é um ponto importante, cuja resposta não fica inteiramente clara em Fraser. Isso porque, por um lado, seu critério de paridade de participação se apresenta como um metaprincípio integrador, necessário para articular as heterogeneidades normativas envolvidas na redistribuição e no reconhecimento. Por outro lado, falta uma justificação de como esse critério pode ser visto como emergindo das próprias pretensões normativas presentes nos conflitos sociais, de modo que seu critério não escapa à certa acusação de que haveria uma projeção do princípio teórico às experiências dos sujeitos.

---

[40] FRASER e HONNETH, 2003, p. 43, tradução nossa

[41] Essa crítica pode ser encontrada nas passagens onde Honneth questiona o porquê de uma teoria ser "bidimensional". Poder-se-ia propor igualmente uma teoria "tridimensional" ou "quadridimensional" da justiça. Em resumo, a crítica coloca a seguinte pergunta: porque cabe ao teórico definir quais são as esferas de interação social mais importantes que devem receber consideração do ponto de vista da justiça, ao invés de outras? Sobre isso, ver Honneth (2003, p. 156). Por essa razão, alguns a acusaram de fazer ontologia social, apesar de suas reiteradas tentativas de esclarecer que a divisão enonomia/cultura/política se trata apenas de uma perspectiva analítica.

Outros teóricos, como Rainer Forst[42], unificam as diferentes linguagens normativas propondo sua tese de que "as primeiras coisas vêm primeiro". Isto é, os conflitos sociais apresentam reivindicações de justiça que, em seu âmago, carregam a demanda por justificação das relações interpessoais nos âmbitos econômico, político, cultural, etc., sendo a gramática da justificação prévia às demais gramáticas normativas. E os participantes dos conflitos, ao refletirem publicamente sobre as condições pelas quais podem ser aceitas determinadas justificações, conseguiriam, segundo Forst, articular a pluralidade dos discursos normativos sob as exigências de uma justificação recíproca e geral. Embora não seja possível explorar aqui em detalhe a proposta de Forst, cabe notar que Fraser não realiza tal esforço de ancoramento de seu metaprincípio de *paridade de participação* nos confltos sociais.

Certamente as análises dos movimentos sociais propostas por Fraser permitem corroborar seu meta-princípio normativo abstrato. Por outro lado, permitem identificar que seu meta-princípio é *aplicado* como forma de interpretação dos movimentos sociais ao invés de ser visto como algo originado em seu interior, expresso na voz dos próprios sujeitos.

III - Considerações finais

Em resumo, procurou-se mostrar que as teorias críticas de Fraser e de Honneth questionam em comum as relações interpessoais no interior das sociedades democráticas e mostram como os conflitos sociais influem na pergunta pela justiça ao questioná-las. Se de alguma maneira procurou-se mostrar que a teoria de Fraser tem vantagens importantes no debate "redistribuição ou reconhecimento", também ficaram explícitas algumas lacunas de justificação em sua própria abordagem.

Como conclusão geral, vale ressaltar que não se pretendeu aqui fazer um juízo definitivo sobre os potenciais das teorias de Fraser e Honneth, mas apenas um exame do debate entre ambas no que tange à relação entre suas respectivas interpretações dos conflitos sociais e as deliberações sobre justiça. Dessa perspectiva, procurou-se criticar leituras que enfatizam os conflitos apenas sob o prisma da experiência subjetiva da injustiça, negligenciando exigências dos discursos sobre a justiça, ao mesmo tempo em que se procurou evitar a imposição de

[42] FORST, 2008

padrões teóricos ao processo de elaboração das reivindicações normativas pelos próprios sujeitos. Mais importante do que a definição de vencedores ou perdedores nesse debate é o apelo à necessidade de uma confluência bem-sucedida entre ambos os compromissos teóricos se o objetivo é resgatar os aspectos normativos dos conflitos sociais de modo que estes contribuam para dirimir as questões de justiça neles próprios embutidas.

Referências bibliográficas:

BRESSIANI, Nathalie. **Monismo social ou moral?** Dos pressupostos teórico-sociais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. In: Revista Ethic@, vol.15, nº1. Florianópolis, 2016, pp. 169-190.

FORST, Rainer. *First Things First*. In: OLSON, Kevin (ed.). **Adding Insult to Injury:** Nancy Fraser Debates Her Critics. London & New York: Verso, 2008, pp. 310-26.

FRASER, Nancy. *What is critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender*. In: FRASER, N. **Unruly Practices:** Power, Discourse and Gender in Contemporary Society. Minneapolis: University of Minnesota, 1989.

_____. *Rethinking Public Sphere*: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, In: CALHOUN, Craig. **Habermas and the Public Sphere**. Harvard: The MIT Press, 1996, p. 109-42.

_____. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista*. In: SOUZA, J. (org.). **Democracia Hoje:** Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UNB, 2001.

_____ & HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. New York: Verso, 2003.

HONNETH, Axel. **Critique of Power**: reflective stages in a critical social theory. Massachusetts: MIT Press, 1991.

_____. **Luta por Reconhecimento:** A Gramática Moral dos Conflitos Sociais. Trad. Sergio Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. e ANDERSON, Joel. **Autonomy, Vulnerability, Recongnition and Justice**, In: ANDERSON, Joel e CHRISTMAN, John (eds.). Autonomy and the Challenges to Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. **Crítica del agravio moral:** patologias de la sociedad contemporánea. Ed. Gustavo Leyva, 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica: Universidad Autônoma Metropolitana, 2009.

LARMORE, Charles. **The Autonomy of Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

SMITH, Nicholas. **Recognition, culture and economy**: Honneth's debate with Fraser. In: PATHERBRIDGE, Danielle. Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth. Boston: Brill, 2011, pp. 321-344.

WERLE, Denilson. **Reconhecimento e justiça na teoria crítica de Axel Honneth.** In: NOBRE, Marcos (org.). Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas: Papirus Editora, 2008, pp. 183-198.

YOUNG, Iris M. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ZURN, Christopher. **Axel Honneth:** A Critical Theory of the Social. Cambridge: Polity Press, 2015.

Página intencionalmente deixada em branco

Juridicidade, judicialização e justicialização: entre o direito positivo e a justiça

Jovino Pizzi[1]

O fenômeno da judicialização abriga uma controvérsia a respeito das conceituações. A alternância dos termos envolve judicidade e juridicidade, combinando com juridificação e judicialização, debate ligado também à questão da justicialização. Além do aspecto concernente às definições, há ainda o fenômeno histórico ligado ao constitucionalismo como tal e as implicações político-jurídico do contratualismo. Por um lado, o tema se vincula ao processo de judicialização da vida social, cuja ampliação dos direitos subjetivos consolida a autonomia eminentemente privada. Por outro, a incidência dos *direitos dos cidadãos* introduziu um processo de justicialização de diferentes reivindicações da vida real, seja de grupos minoritários, infravalorados ou invisíveis ou, então, de categorias e classes sociais dispostas a lutar por seus direitos.

O tema se relaciona ao fenômeno histórico inerente à tradição ocidental, uma forma específica ligada às distintas formas de constitucionalismo. De uma forma ou de outra, há um debate muito importante relacionado à ampliação e ao adensamento da regulamentação positivada sobre a vida das pessoas, ou seja, uma dependência cada vez maior do judiciário. Por um lado, o decurso de uma acentuada complexificação da sociedade que exige cada vez mais normatizações, por outro, a vida privada está exposta a um nível de judicialização nunca experimentado na vida cotidiana. Na sua conformação mais extremada, a via judicial parece ser a única alternativa para dirimir qualquer conflito ou desacordo entre os diferentes envolvidos. Neste caso, parece haver um narcisismo egocêntrico exacerbado a ponto de transformar o direito positivo em única via para qualquer altercação ou disputa. *Pari passu* o incremento dos *direitos* de diferentes e distintos grupos sociais, há um incremento da justicialização

[1] Professor Jovino Pizzi, Universidade Federal de Pelotas, PPG em Filosofia e em Educação.

dessas causas em questão. Em razão disso, os sujeitos de direitos procuram regulamentar suas reivindicações, interpondo aos direitos uma noção de justiça.

O propósito do texto não se atém a definições, pois identifica também os diferentes usos das expressões e os significados na vida das pessoas e nas tomadas de decisões. No conjunto da obra, a combinação de temas se insere no debate da filosofia moderna e contemporânea, quando ocorre um incremento de *direitos*. Essa temática é, portanto, ampla e com referenciais teóricos diferenciados. Em razão disso, o primeiro ponto procura evidenciar os distintos significados e usos das expressões, salientando o aspecto lexical das palavras (1). O segundo passo mostra o significado do vocábulo justicialização e da sua relação com a reivindicação por direitos (2). A complexificação da sociedade parece descerrar uma querela entre juridicidade e juridificação, aspecto ligado ao fenômeno histórico da cultura ocidental, mas que, ao mesmo tempo, radicaliza e inflaciona o âmbito jurisdicional das relações. Esse é o terceiro ponto do texto (3). Essas diferentes versões remetem às diferentes imagens da justiça, aspecto importante não apenas em relação à retrospectiva histórica, mas na própria conformação moderna e contemporânea da tradição contratualista atual (4). O emaranhamento das significações lexicais e as distintas "imagens" da própria justiça vai gerando uma crise nos fundamentos, motivo que exige um questionamento do papel do direito constitucional. Esse é o quinto aspecto deste artigo, salientando não apenas a conflitividade nos usos dos termos, mas também a conformação de uma "solidariedade cívica" entre os cidadãos (5). O item a continuação remete ao papel do âmbito jurídico e o "sistema de direitos" na sua confrontação entre a subjetividade dos direitos e os fins coletivos sob os auspícios do *patriotismo constitucional* (6). Para finalizar, o último item exibe o caráter "emancipador" do direito, um debate importante na agenda vinculada ao papel tanto da justiça como do próprio direito (7).

I. Distintas terminologias diferenciadas ou um simples jogo de palavras?

A terminologia a respeito do processo de judicialização e da justicialização da sociedade atual se enfrenta a um jogo de palavras, às vezes não muito claro. Além do mais, o mesmo vocábulo pode receber designações variadas. Se, por um lado, o emprego cada vez mais frequente indica um processo de avivamento do fenômeno e da

utilização das expressões, por outro, parece haver um narcisismo exacerbado e uma louvação insólita a respeito da justiça, principalmente em relação ao significado e da própria finalidade do direito positivo. Com o giro linguístico, as versões e os sentidos de um mesmo vocábulo exige não só um rigor no seu significado, mas também evidenciar o sentido no seu uso prático.

Em relação à judicialização da vida prática, não há uniformidade na interpretação. Sua incidência varia de acordo com o significado das próprias palavras e/ou expressões. Muitas das variações advêm da diversidade cultural dentro de cada país e, inclusive, na compreensão dos costumes da própria tradição ocidental.

De qualquer forma, não há como negar a acentuada convergência para a via judiciária, a ponto de transformar o Supremo Tribunal Federal em *última instância* e/ou na *palavra final* a respeito de qualquer altercação ou discrepância. Essa vereda evidencia o protagonismo do setor judiciário, ou seja, dos juízes e magistrados, salientando uma sintomática – para não dizer, perigosa – judicialização de todas as instâncias da vida social. No caso, trata-se da concentração do poder decisório, isto é, uma escalada inflacionária do campo jurídico, um "processo crescente de juridificação de setores da vida, que outrora se organizavam de maneira completamente comunicativa. "[2]

Nesse campo, existe também um jogo de palavras que permeia o entendimento do fenômeno. Por isso, o esclarecimento dos significados e dos usos de diferentes expressões pode ser o começo para a análise da temática. Deste modo, as distintas significações e usos possibilita entender a judicialização e/ou da juridicidade enquanto fenômenos com diferenciadas acepções, seja em relação à fundamentação ou, então, na sua aplicabilidade prática.

Na análise semântica dos termos, uma das identificações iniciais da judicialização se relaciona à política eclesiástica. A palavra jurisdicionalismo remete ao *ius circa sacra*, ou seja, "o sistema de política eclesiástica em que o Estado exerce uma ingerência mais ou menos ampla nos atos da autoridade eclesial e na vida da Igreja, sempre que não se trate de matéria propriamente dogmáticas. "[3] Trata-se da distinção e, ao mesmo tempo, a correlação entre dois poderes, no sentido de mediar o aspecto teocrático e o cesaropapismo. Assim, o jurisdicionalismo se aplica de diferentes modos, seguindo princípios acordados entre a Igreja

[2] HONNETH, 2015, p. 163.
[3] SALVATORELLI, 2007, p. 655.

e o Estado. De acordo com Salvatorelli, esse sistema pertence "essencialmente ao passado", sobrevivendo apenas sob a forma de cláusulas nas concordatas estipuladas entre os Estados e o papado."[4]

A bem da verdade, essas considerações não trazem grandes contribuições ao debate atual. Porém, se a *Ius circa sacra* for retraduzida e aplicada no âmbito do contratualismo moderno e sua ingerência na vida dos cidadãos, é possível, então, inferir que existem cânones jurídicos que incidem, de forma crucial, na vida das pessoas. Ou seja, o regramento tem em vista o sistema que orienta as relações entre as pessoas através do vínculo com o Estado. Tais cânones refletem um poder civil, deslocando-se do campo eclesiástico para as instâncias jurídicas. Este seria, então, o novo lugar da justiça. Em outras palavras, a nova forma de jurisdicionalismo se traduz no domínio entranhado na atmosfera do constitucionalismo atual, a ponto de reforçar o controle jurídico-constitucional sobre todas as instâncias da vida privada e, ainda, no que concerne as decisões relativas às conflitualidades entre os indivíduos e, além disso, na definição da própria ideia de justiça social.

Em razão disso, ganham importância as expressões ou os termos como juricidade, juridicidade, judicialização, juridificação, judicialismo, entre outras denominações. São versões "atualizadas" de um fenômeno que perfaz o debate em torno ao processo que reforça o controle constitucional. Na raiz etimológica está o verbo judiciar, com parônimos em judiciária (no feminino) e judiciário como adjetivo masculino. O adjetivo é concernente tanto a justiça como a juiz, porém sempre está relacionado ao Poder Judiciário. A derivação latina *judiciális (e)* remete a feitura da justiça enquanto estilo ou gênero retórico referente a acusação, defesa e proclamação de sentença no processo jurídico. O julgamento (*judĭcium,ii*) salienta a intervenção da justiça ou dos tribunais em conformidade com os princípios ou com as formas do direito positivo, ou seja, o tratamento das questões conforme a legalidade. Nesse caso, predomina o substantivo feminino juridicidade (ou juricidade), pois se trata do caráter ou qualidade do que seja eminentemente jurídico.

Nesse processo, o tema não está mais relacionado à política eclesiástica, mas ao fenômeno histórico, isto é, relativo à juridificação da liberdade. A sua consequência mais drástica aparece na acepção judicialização, enquanto processo que conduz a "dominação legal" ao extremo, isto é, de um tratamento jurídico exclusivamente positivo a todas as questões relacionais e intersubjetivas. No plano sociológico, o

[4] *idem*, 2007, p. 655.

debate se relaciona ao dualismo público-privado, evidenciando a crise do individualismo monológico; no nível epistemológico, a discussão se enfrenta à justificação do âmbito jurídico, em vistas a transcender os aspectos do relativismo e do absolutismo da judicialização na sua confrontação com o processo dialógico. O elo entre essas duas perspectivas aponta para a interconexão entre o âmbito moral e jurídico, sem separar a política dos direitos fundamentais.

Em seu livro *Direito e democracia*[5], Habermas, no final da obra, apresenta um epílogo com o fim de responder as críticas e considerações a respeito do texto como tal. Um ano após a publicação do referido livro, ele responde a seus leitores, "recapitulando as ideias" principais a respeito do texto. Nessa réplica, Habermas reitera que o "direito moderno está formado por um sistema de normas coercitivas, positivas e – esta é ao menos sua pretensão – garantidor da liberdade".[6] Ou seja, a estrutura do direito moderno busca legitimar-se através das propriedades formais da "coerção e da positividade". Para Habermas, a "ameaça de sanção estatal" está legitimada porque as normas jurídicas são fruto de resoluções provenientes de um "legislador político" que observa as expectativas sociais e, por isso, devem ser garantidoras da "autonomia de todos os sujeitos de direito".[7] Apesar do *otimismo* habermasiano em torno ao direito positivo, não há como negar o duplo rosto desse processo. Por um lado, a elaboração das normas como tal, que determinam o campo de ação dos sujeitos e suas consequências em caso de transgressão ou, por outro, considerar essas "leis" como mandamentos válidos que devem ser observados enquanto normas dotadas de princípios. A norma jurídica é válida quando o Estado consegue afiançar duas determinações: consiga garantir a equidade e, em caso de necessidade, interponha o recurso da sanção; e, em segundo lugar, assegure as condições institucionais para o surgimento de normas por meio de procedimentos legítimos, de sorte que elas sejam obedecidas por respeito à lei.[8]

Em *O direito da liberdade*[9], Honneth se reporta a Hobbes para dar a entender as inferências da liberdade e da "vontade" sobre o agir humano. De acordo com Honneth, a proposta de Hobbes pretendeu oferecer uma doutrina que pudesse articular a "liberdade individual"

---

[5] HABERMAS, 1998.
[6] *idem*, 1998, p. 645.
[7] *ibidem*, p. 645.
[8] *ibidem*, p. 646.
[9] HONNETH, 2015.

(interna, negativa) em consonância com a "liberdade civil" (aparelho externo, positivado). Embora as idiossincrasias intrínsecas ao modelo hobbesiano,[10] a tese do Contrato entre indivíduos supõe um "poder" extremamente poderoso, configurado no aparelho do Estado. Com isso, a tradição moderna pressupõe que a "liberdade" não se refere apenas a uma escolha ou à determinação da vontade individual, mas que deve coadunar seus interesses com uma designação "externa". Em outras palavras, a tendência do "sujeito natural" se defronta às exigências de uma convivência relativamente pacífica entre todos os sujeitos individuais.

De acordo com Honneth, "o direito que aqui é socialmente concedido à liberdade individual reduz-se a uma determinada esfera de perseguição irrestrita dos próprios objetivos."[11] Em outras palavras, o direito – ou o âmbito jurisdicional – tem o encargo de fazer justiça. Em uma sociedade individualista, trata-se de nutrir a perspectiva egocentrista, ou seja, o processo concerne ao jogo dos interesses particulares. Afinal, a predominância dos interesses individuais exige, do sistema judiciário como tal, um comportamento voltado a responder às preocupações e exigências particularistas. Em decorrência, o sistema se transforma em um mercado – um balcão de negócios – a ponto de "satisfazer, de forma lucrativa, a exigência por informação e educação", e, ainda – acrescentamos nós –, a demanda por justiça.[12]

No seu sentido mais patológico, a redução da juridicidade ao jogo dos interesses egocêntricos sinaliza para o escopo da mercantilização da judicialização, com seus controvertidos interesses ligados a réditos, um negócio às vezes sem escrúpulos. No caso, o eixo gravitacional e o ponto cardeal é a liberdade como tal, às vezes. Quando houver restrição da liberdade individual, a justificativa não é somente o livre arbítrio individual, mas o apelo por reparação dessa restrição. Neste caso, além da confusão entre judicialilidade e justicialização, o foco da justiça está sempre ligado ao indivíduo e seus réditos, tendência que demarca a maioria dos casos das demandas judiciais.

Essa é a fisionomia do inflacionismo da judicialização que, hoje em dia, apresenta efeitos sociais, políticos, morais e, inclusive, econômicos sem precedentes. Suas consequências não se limitam ao âmbito individual dos sujeitos, pois afeta as relações sociais, a

[10] *idem*, 2015, p. 46.
[11] HONNETH, 2015, p. 56.
[12] HABERMAS, 2009, p. 130.

convivência, os grupos e movimentos sociais, as lutas reivindicatórias e assim por diante. No fundo, confunde-se justiça – no seu sentido lato – com a juricidade dos casos particulares. No horizonte mercantilista e individualista, se desenvolve e cresce, de forma "assustadora", a cartelização de empresas e grupos de advogados especializados e dispostos a evocar todo tipo de argumento – ou artimanha – jurídica para salvar seus clientes (reais ou potenciais). Em um modelo de capitalismo monetaristas, essa é a razão do número elevado de *lawyers* que, por exemplo, nos Estados Unidos, é muito maior que o número de *farmers*.[13]

II - A justicialização e a reivindicação por *direitos*

Em sentido distinto, a expressão justicialização indica um processo de reivindicação dos direitos dos cidadãos – ou seja, de diferentes e diversificados grupos – caracterizados pela noção abrangente de justiça. Assim, a juridicidade – ou judicialização – difere-se da justicialização que, no seu sentido pragmático, se associa ao vocábulo justiça. A justicialização faz parte do rol dos *direitos*, em seus diferentes aspectos. Nesse sentido, juridicidade é concernente ao processo de judicialização e a justicialização, por sua vez, salienta o espectro ligado à justiça em seu sentido mais abrangente. Por isso, no nosso entender, juridicidade é sinônimo de judicialização, enquanto justicialização possui uma carga acentuadamente subjetiva, isto é, dos direitos subjetivos e individuais.

No horizonte da justicialização, é possível identificar muitos movimentos que reforçam a busca por *direitos*, em diversos campos. Há matrizes étnicas e culturais, de gênero ou de caráter religioso, entre muitas outras. Nesse rol, os direitos dos trabalhadores poderia ser um dos rostos da justicialização, aspecto que poderia encontrar em Marx uma referência importante. O feminismo e as éticas de gênero também se incluem nessa categorização. Há também a reivindicação de grupos étnico-culturais, presentes em muitos países, inclusive no Brasil e na América Latina.

Além do mais, outro aspecto interessante dessa demanda por direitos pode ser encontrada na Declaração Universal dos Direitos da Humanidade. Com suas distintas versões e análises, é interessante salientar a catalogação de diferentes gerações de direitos humanos. Nessa circunscrição, entram os *direitos* não apenas relativos aos humanos, mas

[13] ALBERT, 1992, p. 21.

também em relação aos não humanos e à própria natureza como tal. Esses direitos salientam a garantia do exercício das *liberdades civis e das liberdades políticas*, com base nos princípios universais de justiça.[14]

Um terceiro aspecto desse processo está ligado à própria filosofia. No caso, o final do século passado ganhou uma especial atenção, não apenas em razão dos movimentos de grupos específicos, mas diante da incidência sistemática em torno a teorias da justiça. Além das reconsiderações a respeito do modelo aristotélico e kantiano, diversos autores ganharam expressão com novas formulações a respeito da justiça. Na tentativa de postular uma teoria da justiça ou de conceber um significado e a caracterização da justiça, aparecem autores como Rawls, Habermas, Sen, Sandel, Ricoeur, Walzer, Höffe, Macpherson, entre outros.

No seu sentido laico – portanto, na sua versão constitucionalista atual –, a reinterpretação da justiça deixou de lado as narrativas mítico-religiosas para, com isso, encontrar legalidade e legitimidade no processo de argumentação racional. Daí, então, o perfil político-ideológico, moral e jurídico perfilado com o *status* de uma racionalidade antropocentrada. Por certo, ainda é possível encontrar indícios ligados ao ideal de justiça divinizado. No entanto, à medida que a racionalidade moderna se insere em um horizonte de "desmitologização da imagem do mundo", há também um processo de "desnaturalização da sociedade".[15] Com isso, os poderes mágicos e divinos são relegados a um segundo plano para, então, asseverar uma compreensão de mundo racionalizada e racionalizadora. Em outras palavras, a representação e a interpretação do mundo (e da sociedade como tal), a fundamentação do agir e, inclusive, a tomada de decisões buscam sua fundamentação desde o horizonte da razão; no caso de Habermas, de uma compreensão assentada na "racionalidade comunicativa"[16].

Embora a laicidade, a esperança de uma "justiça divina" continua ainda presente na mente das pessoas. Todavia, o processo de laicização da sociedade não só está reduzindo a representação e a significação das imagens do sagrado, como também deslocou o eixo que sustenta e justifica a agenda das resoluções. Nesse aspecto, é importante ressaltar o aspecto pragmático da justiça, ligado a uma racionalidade pública – ou ético-comunicativa –, mas que, não poucas vezes, ele se

[14] PIZZI, 2005, p. 281 ss.
[15] HABERMAS, 1988 I, p. 77.
[16] *idem*, 1988 I, p. 110.

reduz ao campo da juridicidade. Em razão disso, é possível entender a analogia relacionada os fóruns e tribunais, representando, então, as "novas catedrais", com seus ofícios, manuais e rituais que, muitas vezes, determinam o veredito a respeito das questões relacionadas ao que se entende por justo ou não, legal e/ou legítimo.

Em um sentido ou em outro, a legalidade e legitimidade jurídica obedecem, pois, a parâmetro pós-metafísico. Na verdade, elas refletem uma operacionalização mundanizada, o que reforçaria, no fundo, em um procedimento democrático delineado desde uma perspectiva eminentemente antropocentrada. Em efeito, a legitimidade da lei não representa mais os parâmetros de ordem mítico-religiosos. Como salienta Habermas, "as constituições modernas se assentam sobre a ideia do direito racional, de acordo como qual os cidadãos, por sua própria iniciativa, se associam para formar uma comunidade de sujeitos de direito livres e iguais."[17] O caráter político e a natureza racional da conduta humana assume, portanto, uma articulação que se desdobra no seio das institucionalizações da sociedade.

Daí, então, a discussão sobre o papel das regras jurídicas, ou seja, a designação *direito* passa a contemplar um leque de significados e significações, cujo sistema de regras se adjudica na Carta Magna. Mais precisamente: a constituição assume o caráter magno porque os cidadãos se autoconcedem reciprocamente o marco regulativo para a sua convivência e admitem que ele possui legitimidade enquanto mandamento jurídico. Em síntese, a Constituição representa a base para o "reconhecimento intersubjetivo" das normas "sancionadas estatalmente".[18] Nesse horizonte, a permanente tensão entre as leis promulgadas e os novos temas emergentes alimenta uma discussão permanente entre *direito e direitos*.

Nesse processo todo, há uma característica específica, ligado à qualificação do "justo". Em relação a isso, não há propriamente uma definição de justiça, mas o reconhecimento de quem são os *sujeitos* de direitos. Assim, a justicialização se equipara ao escopo moral de uma justiça normativa enquanto garantia das reinvindicações e das condições que atendam aos diferentes grupos ou aspectos da vida prática. Não se trata, pois, de um caso do Supremo Tribunal ou do aparelho jurídico, mas de um compromisso moral inerente a todos os cidadãos. O

[17] HABERMAS, 1999, p. 189.
[18] *idem*, 1999, p. 189.

significado de justiça aparece vinculado, então, a um ideal de vida e de sociedade, pois todos *são os sujeitos da justiça*.

Assim, a reconstrução normativa dos princípios de justiça visa atender as demandas dos diferentes grupos ou de âmbitos da vida prática. A justicialização assume, então, um ideal de vida, a partir do qual é possível falar do direito de bem viver ou, até mesmo, as abordagens relacionadas ao início da vida e/ou ao morrer. Em relação a isso, existe também a incidência cada mais acentuada nos denominados *direitos dos animais*, isto é, aos não humanos e em relação à própria natureza e a ecologia.

Esse fenômeno evidencia, por um lado, que as reivindicações por *direitos* se justificam em normas válidas para todos. Essa coletividade procura consolidar suas reivindicações e, então, assegurar a legitimação jurídica de seus *direitos*. No conjunto da obra, não há apenas o emblema de não causar dano aos demais, mas de reforçar a legitimidade enquanto benefício para todos demais sujeitos coautores. Além de garantias de proteção, há também um significado reconstrutivo no sentido de exigir reconhecimento dos demais e, então, consolidar políticas e formas de solidariedade social para com todos os demais.

Evidentemente, esse quesito encontra resistência ou, então, entra em choque quando, por exemplo, a reivindicação por território ou no caso da autodeterminação se defronta a interesses distintos aos dos reivindicantes. Nesse sentido, a radicalização e o fanatismo pode gerar conflitos violentos, de modo a causar danos ou enfrentamentos com repercussões profundas. No fundo, há uma questão de autonomia e heteronomia. Nesse sentido, a questão se relaciona à justa "medida da justiça". Embora redundante, trata-se da utilização ou, como indica Honneth, de "empregos setoriais da justiça".[19]

III. A complexificação da sociedade e os "fins" estratégicos

O processo de complexificação da sociedade, ao tempo que o fenômeno histórico da juridicidade foi avançando, houve um incremento não apenas em relação ao uso dos termos, mas na forma concernente à resolução dos conflitos e na própria acepção prática da justiça. Em uma direção, a juridicidade se apresenta enquanto um fenômeno histórico, típico da tradição ocidental. Com o Estado moderno, o aparelho jurídico se torna mormente necessário. Ele vai sendo gestado no seio de uma

[19] HONNETH, 2015, p. 123.

sociedade que sofre um processo acentuado de complexificação, ao mesmo tempo que vai institucionalizando suas formas de representação e no aparelhamento das mediações entre o Estado e a sociedade. Nesse ínterim, o controle do Estado de direito, com base na constitucionalidade, vai sendo cada vez mais forte e incisivo, a ponto de substituir a eticidade para, então, justificar um sistema de normas eminentemente jurídicas. Nesse processo, a juridicidade se transforma em uma ferramenta fundamental para na condução do processo democrático.

Em outra direção, isto é, na sua versão um tanto perversa, a judicialização coloca em evidência um caminho nefasto e, a final de contas, pode ser interpretado como uma determinada patologia, a ponto de transferir toda e qualquer altercação a uma apreciação meramente jurídica. A juridicidade se traduz no jurídico, ou seja, à figura do judicial, "com as suas leis escritas, os seus tribunais, os seus juízes, o seu cerimonial processual e, coroando o todo, o pronunciamento da sentença, onde o *direito é aplicado* nas circunstância de uma causa, de um assunto eminentemente singular."[20] A finalidade de "julgar" está ligada ao processo de resolver conflitos, sem nenhuma preocupação com a eticidade, muito menos com a noção normativa de justiça.

Trata-se, então, de uma concepção de justiça esboçada a partir de um "sistema social de egoísmo", e não de cooperação.[21] Ou seja, a motivação tem como base a perspectiva de atores que entendem a liberdade segundo o seu próprio "arbítrio" e, portanto, seguem "suas preferências determinadas individualmente".[22] A relação entre os pares obedece o adagio latino *suum cuique tribuere*, traduzido na evocação "a cada qual o seu" segundo a imputabilidade, ou não, das partes litigáveis.

Essa tendência consolida a absoluta hegemonia do direito positivo, ou seja, a ampliação dos direitos subjetivos e na garantia da autonomia privada, afiançados juridicamente. Assim, a autonomia privada e sua concepção egocêntrica – ou seja, na sua acepção monológica – retrai a noção de sujeito e os torna reféns de grupos de advogados e peritos na área jurídica, simplesmente preocupados com os réditos de um negócio e de seus rendimentos financeiros. Para intermediar as partes litigantes, a "pessoa do juiz" se apresenta "como

[20] RICOEUR, 1997, p. 9.
[21] HONNETH, 2015, p. 79.
[22] *idem*, 2015, p. 132.

um terceiro entre as partes do processo".[23] Nesse caso, muitos profissionais (advogados, juízes, promotores etc.) perfazem um mercado, sem nenhuma preocupação com a justiça ou a consideração moral dos fatos e normas. Em razão disso, o âmbito jurídico assume um predomínio quase absoluto. No caso, os valores e as normas ligadas às questões culturais, de gênero, dos direitos individuais e coletivos, entre outros, deveriam também conseguir sua "materialização institucional".

Em decorrência, a noção de Constitucionalidade e de Constitucionalismo se traduz em códigos específicos, os quais assumem o papel de balizador de tudo o que ocorre. Esse sistema apresenta uma métrica que lhe permite julgar as ações e determinar as sanções específicas para cada caso. Assim, as últimas décadas do século passado evidenciaram um incremento de distintos códigos, todos eles centrados nas "garantias das liberdades", ou seja, na consolidação dos direitos individuais, nem sempre preocupados com o fortalecimento dos ideais de justiça. Constata-se, pois, a multiplicação de "mandamentos" jurídicos concernentes às distintas áreas do agir humano.

Nesse processo, torna-se patente a assimetria entre os direitos sociais, intersubjetivamente cristalizados, e a autonomia privada. Se, por um lado, o sistema institucionalizado prevê práticas de cooperação entre os sujeitos, o esquema das relações impõe uma relação meramente judicializada, na qual cada sujeito é um "ator solitário com objetivos que, a princípio, são unicamente estratégicos."[24] A assimetria entre juridicidade e os *direitos* de todos é, pois, uma das características das atuais circunstâncias políticas e sociais. Embora a Constituição brasileira de 1988 possua a característica de "social", há dúvidas quanto a continuidade das políticas sociais. No fundo, a lógica do sistema tem em vista um ator meramente monológico, e as entidades jurídicas servem para garantir a proteção de um "território puramente privado" de cada sujeito individualizado.

Deste modo, a "dominação legal" se transforma em juridificação das relações, ou seja, de um ordenamento jurídico exclusivamente positivo."[25] No caso, a institucionalização cada vez maior vai aprofundando a judicialização sobre os diferentes setores da vida. Ao mesmo tempo, o tipo de controle sobre as pessoas vai exigindo normatizações que servem de garantia para os limites das intervenções

[23] RICOEUR, 1997, p. 13.
[24] HONNETH, 2015, p. 15.
[25] HABERMAS, 2016b, p. 58.

entre as próprias pessoas. Em um sentido, as pessoas não admitem mais o poder de umas sobre as outras e, em outro, o egoísmo separa as pessoas e, por isso, faz-se necessário um receituário para o respeito mútuo.

O caso típico dessa intervenção está nas relações familiares. Às vezes, diz Ferry, a ingerência externa sobre os direitos relativos às relações famílias não são formas para solucionar os sofrimentos individuais, pois são recursos que pioram e agravam ainda mais a situação.[26] Outro setor, com um incremento e com penalizações cada vez mais severas, está ligado às normas de trânsito. Neste caso, parece haver uma transposição do modelo teológico cristão para introduzir no sistema viário sanções e castigos, a ponto de imputar, em alguns casos, condenações *ad eternum*.

Com a complexificação da sociedade, a institucionalização vai, então, auferindo o controle sob a insígnia do *império do legal*. Assim, o pêndulo inclina-se para as cortes constitucionais e, em última instância, para o Supremo Tribunal. No caso, haveria um poder exacerbado nos juízes e magistrado, um tipo de fenômeno marcadamente judicialista. Esse poder ganha, então, ares de soberania absoluta. Seria essa a característica da tradição contratualista? O contratualismo se resume ao *império das leis*? E mais: as exigências de justiça são pautadas pelo contratualismo moral? O que há de legitimidade nessa perspectiva ocidental?

IV - A tradição ocidental contratualista: a justiça idealizada

Amparada na tradição constitucionalista, a coação juridicialista cerceia tanto os destinatários privados do direito como os legisladores, pois todos se veem submetidos ao próprio "criado". Em vista disso, é possível entender as reiteradas manifestações afirmando que as "instituições estão funcionando", porque há uma funcionalidade que domina o sistema como tal. No conjunto da obra, a legalidade obedece aos parâmetros constitucionais. Isso demonstra não apenas a "profunda transferência de poder de instituições representativas para tribunais."[27], mas também o fortalecimento do poder ameaçador de Jano na vigilância da *insociável sociabilidade*[28]. O "ativismo judicial" consolida a "justiça constitucional" cujo *martelo* é propriedade das "cortes constitucionais ou

[26] FERRY, 2016, p. 19.
[27] HIRSCHL, 2009, p. 139.
[28] SERRANO GÓMEZ, 2004.

supremas cortes." A bem da verdade, a consideração institucionalizada dos problemas da sociedade atual alcançou seu vértice com a completa "judicialização da vida"[29]. Nesse sentido, é questionável o fato de a judicialização ser realmente um instrumento voltado à justicialização.

Não há como negar que a judicialização se insere em um contexto de complexificação da sociedade. Com isso, o sistema jurídico sofre uma sobrecarga institucional das decisões. Essa concentração é também um fator que dificulta e limita as vias para salvaguardar a própria ideia de democracia. Na verdade, o centro gravitacional das decisões deixa de ser o equilíbrio entre os poderes, para enfrentar-se a uma judicialização das decisões. Assim, o peso institucional está submetido constantemente ao poder dos imperativos do sistema funcional.

Como foi salientado, a doutrina jurisdicional é um dos elementos fundamentais da latinização do ocidente. Na modernidade se enfrenta a duas variantes. A tradição ligada ao *common law*, cujo direito foi gestado na Inglaterra da época medieval. O sistema do *common law* consolida o direito no seu conjunto com base em princípios e praticadas não escritas, mas que vão sendo, pouco a pouco, incorporadas ao sistema como tal. A outra ramificação – a *civil law* – é típica da Europa continental, herança dos procedimentos e instituições jurídicas herdadas do direito romano-germânico e de suas posteriores mudanças – principalmente napoleônicas.[30]

Não é objetivo detalhar cada uma dessas famílias jurídicas, embora, na prática, não existe uma doutrina jurisdicional ou constitucionalista pura. No entanto, é importante salientar que, se, por um lado, o sistema jurídico é entendido com um *instrumento* que regula as atividades individuais e sociais, por outro, ele pode ser uma alternativa *procedimental* para formalizar as demandas por justiça social. A isonomia, a segurança jurídica e o Estado de direito são os pilares da materialização de um ordenamento jurídico-constitucional, o que não significa, às vezes, uma forma arbitrária de poder.

---

[29] BARROSO, 2012.

[30] SIMÓN e BARRIO, 2004, p. 17. A tradição ligada ao *common law* está presente na Inglaterra e no País de Gales, na Irlanda, na maior parte dos Estados norte-americanos, no Canada (exceto Quebec), Austrália, Nova Zelândia, Índia, África do Sul e na maioria dos países pertencentes à Commonwealth. O modelo da *civil law* é eminentemente continental europeia, como é ocaso do direito espanhol, francês, alemão ou italiano. Como sistemas mistos, pode-se citar a Escócia e Quebec (SIMÓN e BARRIO, 2004, p. 17).

O aparelhamento jurídico moderno torna cada vez mais evidente que a "sociedade é responsável por construir e operar determinada alternativa institucional."[31] No fundo, a modernidade ocidental auferiu aos sujeitos o papel de autores das normativas que regem a sociedade e, portanto, na determinação das liberdades individuais e sociais. Nesse sentido, Estado moderno foi construindo um arcabouço estrutural que define um ordenamento constitucional encarregado de regimentar a vida e as relações nos seus diversos níveis.

Nesse sentido, a análise da latinização e de seus aspectos jurídicos é uma referência importante. No entanto, isso é apenas um indicativo para situar o debate a respeito do fenômeno da judicialização, mas que não deveria perder de vista o âmbito da justiça. Não poucas vezes, a formalização das demandas sociais – e, inclusive, as individuais – se concentram no campo meramente jurídico-constitucional. Em outras palavras, as demandas por justiça acabam se transformando em reféns do "novo constitucionalismo" e da "judicialização da política pura".[32] No fundo, são duas e distintas imagens da justiça.

De acordo com Rainer Forst[33], os diversos períodos da tradição ocidental alimentam diferentes representações da justiça. Uma delas agrupa as formas de uso da palavra e, daí, a conformação de uma "gramática", isto é, de como entendemos e usamos uma determinada palavra. Por outro lado, as imagens de tal palavra ou de uma determinada expressão pode orientar a compreensão no sentido equivocado, cuja representação de algo se limita a apenas um aspecto de sua integralidade ou completude. A representação de um fenômeno ou de um fato qualquer sofre não apenas da ambivalência ou da polissemia, mas ater-se a apenas um ponto de vista. Assim, a ambiguidade na representação do particular gera, em muitos casos, generalizações falsas, sem sentido e completamente equivocadas.

A feitura dessas imagens e a conformação de uma gramática relacionadas ao uso das expressões recebem, então, significados diferenciados, seja em relação aos períodos ou aos autores ou, ainda, em relação a como elas são interpretadas e utilizadas. Não se trata, então, de uma questão nova. Em seus textos mais recentes, Habermas faz menção ao período axial. No caso, ele destaca o legado de importantes tradições da história ocidental, salientando as "imagens de mundo cosmológicas

[31] RODRIGUEZ, 2009, p. XXIII.
[32] HIRSCHL, 2006.
[33] FORST, 2015.

ou teocêntricas"[34]. Para Habermas, essas imagens idealizadas de mundo vão conformando o mundo real, ou seja, o mundo real espelha uma imagem de mundo idealizada e, muitas vezes, alheia ao próprio mundo da vida. A idealização se vincula a uma cosmogonia, cujo modelo teórico molda e regula o agir cotidiano, com base em uma totalidade que abarca e circunda a diversidade de contextos do mundo da vida. Essa tradição reduz a compreensão do mundo a contemplação, seja na forma de um "céu estrelado" ou, então, subtraída a uma "verdade" revelada por Deus.[35]

Essa imagem contemplativa de mundo forçou o direito romano a uma positivação jurisdicional, regulado pelos imperativos do sistema funcional. A inoperância da reprodução idealizada da imagem de mundo, enquanto cópia da imagem contemplativa, não teve outra alternativa senão criar um tipo de legislação capaz de normatizar a vida prática segundo os cânones dos imperativos de sistemas funcionais. A legalidade jurisdicional consegue, assim, uma legitimidade institucionalizada, porque a *lei* acaba submetendo a vida prática ao modelo idealizado teoricamente (cosmológico ou teocêntrico).

Desta forma, pode-se afirmar que tanto a justicialização como também a judicialização se articulam entre duas imagens de mundo, às vezes, entendidas como sinônimos, mas que, na verdade, não o são. Assim, é procedente a identificação de um fenômeno histórico da tradição ocidental, idealização modelada teoricamente. Ao mesmo tempo, ele se institucionaliza através da forma de entender a justiça e na determinação normativa das experiências de vida e das inter-relações entre os sujeitos. No seu espectro mais egocêntrico, esse fenômeno se apresenta como uma sintomatologia patologizante na medida que a via judicial passa a ser a única alternativa para dirimir conflitos e solucionar litígios.

Tanto em um sentido como no outro, o Estado moderno seria apenas uma conformação idealizada, bastante próximo à imagem cosmológica e teocêntrica. Ele é fruto de uma tentativa que visa normatizar as relações implícitas ao horizonte de vida pré-teórico. Afinal, a questão segue presente: *Quem decidirá ...?*[36] Essa pergunta – título do livro desses dois autores – se vincula ao apelo que interroga a respeito de quem realmente decide e a respeito de quem possui o instrumento para

[34] HABERMAS, 2015, p. 5.
[35] HABERMAS, 2015, p. 6.
[36] SIMÓN e BARRIO, 2004.

julgar e decretar as decisões; ou seja, *quem* realmente tem a última palavra. A excessiva juridicidade afirma não haver outra *justiça* senão o *império da lei*.

Essa dicotomia concernente entre o ideal teórico e a realidade da vida prática revela certas incompatibilidades, pois se trata de uma tentativa de moldar a vida prática deste uma perspectiva puramente teórica. Na perspectiva pós-metafísica, Habermas salienta que a filosofia prática se incorpora e trata de compreender o:

> [...] horizonte objetivo que parece impossível de ser ultrapassado, pois segue caminhando junto a nós, *enquanto* aquele pano de fundo imaterial de experiências vividas, que não podemos prescindir de nenhuma existência historicamente situada, fisicamente encarnada e comunicativamente socializada[37]

A pretensão de Habermas está em delinear argumentos filosóficos que possam esclarecer as práticas dos sujeitos coautores e as interpelações entre os diferentes campos do conhecimento. Para ele, a filosofia está ancorada em uma racionalidade comunicativa e, por isso, o filosofar não está – e nem deve estar – separado das experiências vividas. Em suma, a atividade filosófica se traduz como um quefazer encarnado e através de uma intersubjetividade comunicativamente socializada. Não se trata de uma reconstrução psicoterapêutica, nem da retomada da memória histórica ou de promover a reaver as identidades culturais ameaçadas, mas de uma "estrutura coerente e significativa" preocupada com as questões individuais e sociais.[38]

O sistema jurídico ocidental implementa uma codificação que serve de remédio à "insociável sociabilidade" e das possíveis avarias do agir e da convivência social. O modelo jurídico romano consolida sua soberania e amplia seu poderio quando absorve os dogmas da revelação cristã, impingindo, na tradição ocidental, as noções como pecado, misericórdia e confissão. A ideia de um único deus criador "acima do mundo", conjugada com "os conceitos de uma rigorosa legalidade cósmica" – cosmos + lógico –, não consegue arregimentar uma normatividade capaz de garantir a ordem convivencional e terráquea. A

[37] HABERMAS, 2015, p. 6.
[38] FERRY, 1996, p. 32.

"estrela do oriente" ou a invisibilidade de Nirvana não são garantias suficientes para o ordenamento da vida social.

Então, a tradição latina ocidentalizada se apropria da noção de pecado e de castigo das tradições teocentrista e cosmológica para implantar um modelo análogo, com o qual pretende regular as relações sociais e intersubjetivas. Essa transposição ganhou novos patamares na modernidade, principalmente com Hobbes e as duas faces do Estado moderno. O Leviatã se apresenta com duas caras, readequando o modelo romântico antigo para, então, legalizar a normatividade através do poder indiscutível, representado na figura do Estado.

Nesse horizonte de judicialização, diferentes modelos de democracia começam a ser desenhados. Embora sua inspiração seja a tradição grega, as variantes contemporâneas de democracia[39] perfazem um leque de experiências e configurações de uma sociedade em crise. A crise de modelos é, na verdade, uma crise entre as representações ideais e as suas conformações práticas, pois a teoria não responde às experiências práticas e, ainda, não condiz com a diversidade de contextos do mundo da vida. Como tal, as imagens de mundo são herméticas e monolíticas e, portanto, definidoras de um padrão homogeneizador alheio à diversidade de contextos e da multiplicidade das formas de vida e de concepções de bem.

V- A crise de fundamentos ou a ausência de respostas

Há quase um século, Husserl salientava a necessidade de um novo recomeço para a filosofia. Através de sua obra maestra *Die Krisis der Europäischen Wissenchaften um die Transzendentale Phänomenologie*, ele coloca em evidência a crise da civilização ocidental, não apenas das ciências, mas também da filosofia. De acordo com Husserl, as ciências como tal e a compreensão acabaram retraídas ao modelo monista galilaico-cartesiano, de modo a reduzir a reflexão filosófica à ciência descritiva. Assim, a imparcialidade frente a qualquer pretensão valorativa subtraiu seus vínculos com os contextos práticos do mundo da vida. Nessa direção, o direito também assumiu uma pretensa neutralidade, fingindo objetividade e imparcialidade.

Husserl, entre outros autores, inaugurou um debate importante a respeito do papel e do significado das ciências em geral. Nesse interim, o direito também é parte da pauta dos debates. As reivindicações em

[39] GARCÍA-MARZÁ, 1993.

torno ao "olvidado" fundamento plausível para as ciências seguem na ordem do dia. Com seus viés juridicional, o significado do âmbito jurídico é pauta das discussões. O monismo das "imagens de mundo" segue colonizando as ciências – e o próprio âmbito jurídico –, exercendo autoridade e administrando instrumentalmente o "cotidiano comercialista entre as pessoas, animais, árvores e demais seres da natureza"[40].

Assim, as teorias eminentemente idealistas representam determinadas *imagens do mundo*, ou seja, o monismo cartesiano consolida um tipo de saber que não merece – e nem deve ser submetido – a "nenhuma orientação normativa"[41]. Este modelo se apresenta com um manto salvacionista, ou seja, um caminho salvador para os diversos problemas encontrados *no* mundo.

Nesse horizonte, é notório o significado e o papel do direito, bem como de sua vinculação com a política e sua representação moral. O problema está em reduzir a eticidade ao campo da juridificação. A judicialialidade faz parte do processo racional e, ao mesmo tempo, assume um papel redentor da moralidade e da própria política. Para manter o edifício equilibrado, essas peças deveriam regular também o desempenho uma das outras. No entanto, quando uma delas perde a força, o direito mostra seu poderio e passa a desempenhar a função salvacionista. Deste modo, entende-se o processo de judicialização da sociedade atual, uma carga excessiva e um caráter remível das controvérsias e conflituosidades.

Essa é a cara do modelo de constitucionalismo, assegurando a hegemonia do Supremo Tribunal Federal. Por certo, a divisão de poderes continua como um dos pilares fundamentais da democracia representativa. Aliás, não só a divisão, mas o equilíbrio entre os diferentes poderes seria um fator essencial para o ordenamento democrático, um quesito considerado cláusula pétrea. Todavia, se é verdade que "nem tudo o que reluz é ouro", também é indubitável que nem sempre a teoria se reflete na prática. Aliás, Kant[42] já havia percebido os dilemas relacionados à expressão "talvez isso seja correto em teoria, mas não serve para a prática." Em síntese, esse é o dilema entre juridicidade e justicialização, tal como foi apresentado até o momento.

---

[40] HABERMAS, 2015, p. 17.
[41] *idem*, 2015, p. 23.
[42] KANT, 2000.

VI - O constitucionalismo: entre os direitos dos cidadãos e a legitimidade jurídica

A efetivação dos direitos impulsionou o debate a respeito do significado e o papel do âmbito jurídico, tanto no aspecto da justicialização quanto na sua juridicidade. Nesse debate, a questão dos direitos dos cidadãos assumiu um considerável protagonismo. Se, para Barroso, a centralidade da Corte e suas tomadas de decisões "sobre algumas das grandes questões nacionais tem gerado aplauso e crítica", o tema dos direitos também está permeado de pontos de vista diferenciados.

No seu cerne, as constituições modernas alimentam uma espécie de "solidariedade cívica", de modo a haver uma convergência entre os interesses de todos, ao tempo que presume uma esfera de autonomia individual.[43] Por um lado, o *leitmotiv* de qualquer Constituição está na asseveração dos direitos dos cidadãos, os quais se outorgam, reciprocamente e de modo legítimo, "os meios do direito positivo". Por outro, os próprios cidadãos presumem como tácito os "conceitos de direito subjetivo e de pessoa jurídica individual enquanto portadora de direitos."[44]

De certa forma, a configuração de um "sistema de direitos" gerou uma confrontação entre a subjetividade dos direitos e os atores políticos. Essa questão se torna ainda mais candente quando se trata de fins coletivos e da distribuição dos bens. Ou seja, o fato de os cidadãos acreditarem que se associam livremente acaba gerando controvérsias a respeito dos direitos individuais em relação aos interesses coletivos (seja em relação aos fins ou em relação aos bens). Esse é o indicativo de Habermas, quando ressalta a luta por direitos legítimos dos grupos infra privilegiados, uma questão que não é meramente individual, mas de atores coletivos que reivindicam por direitos, sejam eles sociais, culturais, de gênero, ao bem viver etc. Nesse impulso por direitos, debate-se também a compensação econômica "através de uma distribuição mais justa dos bens coletivos"[45].

Apaixonado pelo direito e pela democracia, Habermas afirma que o *caráter jurídico* não pode "se limitar a aceitar um *modus vivendi*"[46]. Para

[43] FERRY, 2016, p. 19.
[44] HABERMAS, 1999, p. 189.
[45] *idem*, 1999, p. 190.
[46] *ibidem*, p. 213.

ele, a legitimidade jurídica não é apenas uma questão cultural ou intercultural, nem se traduz como um jogo de interesses entre grupos (infra ou super-valorizados). Não há, pois, como sustentar um jogo cuja soma é zero ou, então, ao cálculo ligado às capacidades (virtuosas ou não) de cada um dos grupos. No caso, não se trata apenas de uma questão ética, mas de uma autocompreensão particular dos interesses, às vezes, em nome de um "patriotismo constitucional", legalizados juridicamente.[47]

Nesse sentido, a neutralidade jurídica salienta significados diversificados. Na verdade, a distinção entre o significado cosmopolita do âmbito jurídico e o conteúdo semântico no interior das "comunidades integradas eticamente" revela um duplo rosto. Às vezes, essa neutralidade é acolhida de maneira nem tanto conciliatória. Como exemplo de desacordo, eu poderia mencionar um caso presenciado na Universidade Católica de Temuco (Chile). O fato relacionava-se a uma garota menor de 15 anos que, com o assentimento de sua mãe, passou a coabitar com um homem de 35 anos. Para a tradição cultural Mapuche, a anuência da mãe é condição necessária e suficiente para o casamento. No entanto, para a legislação constitucional do Chile, esse caso se constitui em crime e, portanto, proibido por lei.

Evidentemente, esse é apenas um caso, entre muitos outros. Às vezes, os *níveis de integração* "coincidem com a cultura maioritária", cujos parâmetros impõem os seus privilégios estatais "à custa da igualdade de direitos de outras formais culturais de vida".[48] Não poucas vezes, essa demonstração de valor impede o reconhecimento recíproco, pois inibe o diálogo intercultural. A alternativa habermasiana aponta para o âmbito político e o processo democrático. Para Habermas, o Estado de direito é possuidor dos meios específicos para, com eles, orientar a resolução dos conflitos e a canalização do próprio poder administrativo, de forma a resguardar os interesses de todos. Neste caso, Habermas advoga por um *consenso procedimental* que deve estar ajustada ao "contexto de uma cultura política, determinada sempre historicamente, a qual poderia ser denominada de *patriotismo constitucional*".[49]

Nesse âmbito, o Estado nacional não pode entrar em contradição com os direitos dos cidadãos, ou seja, o legislador político deve orientar-se de modo a garantir os direitos civis conforme

[47] *ibidem*, p. 214.
[48] HABERMAS, 1999, p. 214.
[49] *idem*, 1999, p. 215.

"princípios do Estado de direito e em vistas à realização dos direitos fundamentais"[50]. O duplo aspecto entre os direitos dos cidadãos e a legitimidade jurídica pode gerar contradições. No caso, os Estados nacionais assumiriam a "perspectiva da sociedade de acolhida". Em outras palavras, o Estado se encarregaria de administrar a "conservação da integridade da forma de vida de seus cidadãos" através da institucionalização da autonomia dos cidadãos e do exercício do *uso público da razão*.[51]

A pretensão habermasiana é minimizar a onda fundamentalista e neoconservadora, ou seja, a imposição forçada a um país inteiro de uma cultura ou um estilo de vida culturalmente vigente. Nesse caso, não é apenas o fato das ondas migratórias atuais e os casos de imposição violenta dos padrões culturais. Há, portanto, uma nítida expressão do poder emancipador do direito[52], um caminho democrático do âmbito jurídico.

VII - O poder "emancipador" do direito: o voto de confiança da juridicidade

Em sua análise, Axel Honneth[53] pretende uma "atualização histórica" da liberdade. No primeiro momento, ele diz que a sociedade moderna conseguiu mostrar um ordenamento institucional alicerçado na liberdade "no seu sentido de autonomia do indivíduo"[54]. Na verdade, essa seria um dos matizes consistentes de uma experiência ligada à autodeterminação individual. Essa perspectiva exige, pois, um "ordenamento social", de modo que a orientação do agir salienta o vínculo entre duas referências: "o que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo".[55]

O ordenamento jurídico seria, pois, a garantia do caráter democrático e da organicidade social. A crítica ou o ataque a essa disposição significaria uma provocação e, portanto, não condiz com a justa interpretação da lei e nem com o exercício da democracia. A

---

[50] *ibidem*, p. 216.
[51] *ibidem*,, p. 217.
[52] RODRIGUES, 2009.
[53] HONNETH, 2015.
[54] *idem*, 2015, p. 34.
[55] *ibidem*, p. 35.

juridicidade é, portanto, consignatária de uma força emancipadora. Por isso, a tentativa de supor o rompimento dessa harmonia indica o perigo reafirmar apenas a "liberdade natural". Diante disso, qualquer movimento mais contestatório passa a ser considerado como agressão e, por isso, deve ser tratado criminalmente.

Atualmente, pode-se verificar dois movimentos significativos. Por um lado, o rompimento do ordenamento social passa a projetar-se por meio de "lobos solitários", a ponto que não sabemos mais quem são os inimigos. No fundo, todos somos suspeitos ou criminosos em potencial. Por outro lado, cresce a tendência em torno à "democracia de um líder". No caso, a projeção sistemática do personalismo individual acaba por realçar a liderança partidária e, assim, tanto a reeleição como perspectiva de eleições periódicas vai consolidando "certos" líderes, os quais se mantém sempre no foco das atenções.

De todos modos, o ordenamento social legítimo necessita desse aparelho jurídico e da juridicidade, elementos fundamentais para a justiça. O problema está no poder concentrado nas mãos dos tribunais e nos juízes. Assim, os Fóruns se transformam em "novas catedrais": entre outras, esta poderia ser uma das insígnias de um novo tempo.

No entanto, persiste a indagação a respeito de "quem deve ter o poder de qualificar juridicamente os fatos sociais."[56] Um dos problemas se vincula à indeterminação. De fato, não poucas vezes, as normas jurídicas se enfrentam a uma "indeterminação" na sua interpretação e aplicação. Uma das alternativas é a separação dos poderes, um aspecto chave da democracia representativa. No entanto, isso não é suficiente, pois, no fundo, o direito se enfrenta à necessidade de "dar conta da realidade do processo social de interpretação e aplicação das normas jurídicas nas diversas instituições"[57]. Além do mais, a indeterminação e, ao mesmo tempo, as aplicações ligadas às novas questões que vão aparecendo interpelam a legitimidade do Estado e na sua delegação a um juiz, no caso, como executor do arbítrio interpretativo e aplicativo da lei.

Nesse sentido, sempre que houver dúvidas, o Supremo Tribunal tem, em última instância, a palavra final. O Supremo é, pois, o avalizador das questões práticas, uma instância encarregada de empregar a lei, à luz da Constituição, a respeito de tudo quanto acontece. Quando há dúvidas ou em casos de reconsideração, o Supremo Tribunal pode, inclusive,

[56] RODRIGUEZ, 2009, p. 169.
[57] *idem*, 2009, p. 169.

determinar o "rito" dos procedimentos (o exemplo mais claro, está ligado ao ritual do afastamento da Presidenta, na seção de 08 de março de 2016).

Para os adeptos do "dogmatismo jurídico", esse procedimento confirma realmente que as instituições estão funcionando. Esse adágio insiste, pois, na separação dos poderes, garantia de uma democracia representativa eficaz, pois cada um deles cumpre com seu papel. Deste modo, a democracia consolida cada vez mais seu papel, afiançando, portanto, a estabilidade política. Nesse ínterim, José Ricardo Rodriguez realça seu otimismo em relação, por exemplo, ao "impulso democratizante" presente na Constituição brasileira de 1988. Isso significa, em suas palavras, que "o direito ocupa posição central no debate pública e na agenda política do país"[58].

Por outro lado, Rodriguez indica também os problemas desse ideal democratizante. Além da indeterminação da norma jurídica e da legitimidade do Estado em estabelecer como padrão um juiz como "criador de direito", há fatos sociais que fogem da alçada nacional, pois se desdobram e afetam diversos países ou o planeta como um todo. Por exemplo, a problemática atual ligado à ecologia é, atualmente, uma questão mundial.

Frente a essas considerações, o direito é merecedor de um voto de confiança? Ou melhor, como entender o direito desde um viés emancipador? Não se trata apenas de justificar a legitimidade do direito, mas também de analisar seu papel em um modelo de sociedade liberal. O direito representa, então, um impulso favorável na agenda das políticas de reconhecimento e emancipação? Avançando um pouco mais, qual seria o envolvimento do direito na consolidação das políticas distributivas?

Considerações finais

Em relação ao que foi exposto, algumas considerações parecem se destacar.

a) Em primeiro lugar, é importante salientar que há duas frentes. Uma delas aponta para o otimismo. Nela está o direito como signatário da emancipação, isto é, como o "arcabouço constitucional" encarregado de captar as diferentes demandas sociais, organizando-as em forma de legislação e dispondo-as em mecanismos para as tomadas de decisões. Ou seja, de "juridificar os fatos sociais" e orientando as decisões em seus

[58] *Ibidem*,, p. XXI.

"sentidos eficientes, legítimos e justos"[59]. Nesse sentido, o aparato jurídico se transforma em "impulso democratizante"[60], contribuindo para a ampliação das fronteiras dos direitos, sejam eles individuais, sociais, grupais ou humanos. Enfim, um arcabouço fundamental no sentido de "afirmar que o Estado de Direito se caracteriza, essencialmente, pela possibilidade de controlar o poder e nisso reside seu potencial emancipatório"[61].

Do outro lado, há um pessimismo contagiante. Não é o caso de apenas de "*fugir* do direito para tomar decisões de forma autárquica, ou seja, tende a evitar o controle social para ser capaz de agir unilateralmente"[62]. Mas, na verdade, a questão está em considerar o direito na sua construção contratual e, nesse sentido, consolidar uma perspectiva egocentrista de um poder concentrado nas mãos de poucos.

b) Em segundo lugar, é real a possibilidade de o direito e a judicialização serem instrumentos de emancipação. Nessa linha, José Rodrigo Rodriguez reatualiza a leitura de Franz Neumann, na qual ele também menciona Klaus Günther e Judith Butler, "em relação às estruturas regulatórias que caracterizam o direito do Ocidente"[63]. Não se trata apenas de propostas "com sentido emancipatório", mas também de uma análise mais profunda e radical da "capacidade de figuração das instituições sociais"[64]. No fundo, não é apenas o sujeito coautor que deve responder por seus atos, mas também as instituições representam agentes, isto é, são atores sociais e, por isso, elas devem dar razões a suas atuações. Na minha opinião, enquanto atores sociais, as instituições sociais devem justificar sua função e o papel que exercem e, enquanto tal, consolidar a emancipação dos sujeitos, de forma que a justiça seja o grande vetor de suas orientações.

c) Uma última consideração se apoia na perspectiva habermasiana, para quem, a *política deliberativa* representa o núcleo a partir do qual se pode "compreender a construção de um Estado constitucional como rede de discursos de formação de opinião e da vontade

[59] RODRIGUEZ, 2009, p. XXIII.
[60] *idem*, 2009, p. XXV.
[61] *ibidem*, p. XXVII.
[62] *Ibidem*,, p. XXVIII.
[63] RODRIGUEZ, 2009, p. 187.
[64] *idem*, 2009, p. 187.

institucionalizados juridicamente.[65] Nesse caso, o direito é apenas um meio e a consolidação da democracia seria o fim. Nesse sentido, haveria uma retroalimentação entre o processo democrático, os direitos e aspirações subjetivas e a conformação de uma ordem social justa e solidária. A única violência é a exigência de entendimento, ou seja, a força da participação e da altercação entre todos os concernidos.

Referências bibliográficas

ALBERT, M. *Capitalismo* versus *Capitalismo*. São Paulo: Loyola, 1992.

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel; Autonomy, Recognition and Justice. Joel Anderson and Axel Honneth. (2005). Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. In: John Christman and Joel Anderson (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. pp. 127-149. [Online]. Cambridge: Cambridge University Press

BARROSO, L. R. "Judicialização, Ativismo Judicial e Legitimidade Democrática" *(Syn)thesis*. v.5, n. 1(2012) p. 23-32.
FERRY, J-Marc. *La Raison et la Foi*. Paris: Agora, 2016.

FERRY, J-Marc. *L'Éthique reconstructive*. Paris: Les Étitions du CERF, 1996.

FORST, Rainer. *Justificación y crítica*. Primeira reimpressão. Buenos Aires: Katz Editores, 2015.

HIRSCHL, Ran. O novo constitucionalismo e a judicialização da política pura no mundo. In: Revista de Direito Administrativo. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, V. 251, maio/agosto de 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988, V. I.

HABERMAS, Jürgen. *Faciticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.

[65] HABERMAS, 2016b, p. 58.

HABERMAS, Jürgen.*Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofía*. Roma: Editori Latterza, 2016a.

HABERMAS, Jürgen. *En la espiral de la tecnocracia*. Madrid: Trotta, 2016a.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. FRASER, Nancy; *Redistribution or Recognition: A Political Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

KANT, I. *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos, 2000.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. *A fuga do direito*. Um estudo sobre o direito contemporâneo a partir de Franz Neumann. São Paulo: Saraiva, 2009.

SALVATORELLI, Luigi. Jurisdicionalismo. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 12 ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, V. I.

PIZZI, J. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

RICOEUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SIMÓN, Pablo; BARRIO, Inés M. *¿Quién decidirá por mí?* Madrid: Editorial Triacastela, 2004.

Justificação pública e tolerância entre doutrinas abrangentes e razoáveis: A religião na esfera pública em Rawls

Julio Tomé[1]

Introdução

Neste trabalho, procura-se apresentar a teoria rawlsiana acerca da religião na esfera pública. Parte-se da ideia de um Estado que é neutro nas questões de fé e que respeitas as múltiplas concepções de bem dos cidadãos de uma sociedade liberal democrática constitucional, sem privilegiar uma forma de vida em detrimento de outra(s). Para tanto, além de fazer uma análise exegética dos conceitos rawlsianos, como exemplo, de igual liberdade, liberdades fundamentais, ideia de justiça, doutrinas abrangentes, justificação pública, consenso sobreposto, razão pública etc., analisar-se-á como um Estado Laico e Neutro fará para que a igual liberdade de seus cidadãos não seja desrespeitada e para que nem os cidadãos religiosos e nem os cidadãos não-religiosos sofram um déficit democrático naquilo que tange as discussões públicas e o respeito às múltiplas formas de vida.

Dito isto, neste trabalho almeja-se defender uma concepção razoável de Estado Laico, partindo do conceito de igual liberdade, onde foca-se na defesa do igual respeito às diferentes formas de vida e doutrinas abrangentes e razoáveis. Para tanto, na primeira seção faz-se uma análise exegética do conceito de igual liberdade rawlsiana, questionando se este conceito implicaria na concepção de Estado Laico, onde, então, defende-se que por meio do respeito à igual liberdade de associação e pensamento, tem-se um elemento desejado do que seria um Estado Laico, isto é, de que respeita as múltiplas concepções de vida boa de seus cidadãos, e que não maximiza uma concepção de vida boa ou uma doutrina abrangente frente à(s) outra(s).

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFSC. Bolsista CAPES.

Na segunda seção, foca-se nos conceitos de justificação pública e de razão pública. Por meio da teoria rawlsiana, deseja-se pincelar como os cidadãos e as cidadãs se justificariam, por meio de suas doutrinas abrangentes acerca de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica, respeitando a igual liberdade ponderada dos concidadãos. Na terceira e última seção tentamos encontrar um consenso entre as mais diversas doutrinas abrangentes de uma sociedade, assim como um acordo entre os cidadãos e cidadãs que professam essas doutrinas, de maneira onde a cooperação entre os cidadãos do Estado não seja solapada pelas divergências de visões de mundo, respeitando as visões razoáveis dos cidadãos e cidadãs. Na derradeira seção, portanto, trata-se do consenso sobreposto, além da questão da tolerância entre doutrinas e a tolerância às doutrinas não-razoáveis, e discute-se, também, a questão do *proviso* rawlsiano onde, frente à crítica habermasiana, defende-se a tradução dos argumentos religiosos, na esfera pública, para uma linguagem neutra e razoável, nas questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais.

I- A igual liberdade básica e ponderada

John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971) afirma que uma sociedade justa deve se guiar por dois princípios de justiça, e serão esses dois princípios que guiarão as instituições livres. Sendo que as pessoas aceitam e sabem que as outras pessoas também aceitam esses princípios, tem-se uma sociedade que é bem-ordenada. Esses princípios seriam escolhidos por meio da posição original sob o véu de ignorância e são definidos por Rawls como:

> Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.[2]
> Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao

[2] É bem verdade, que no decorrer de TJ e do PL, Rawls afirma o P1 de maneiras diferentes, assim como modifica a própria ordem lexical das duas partes do P2. Contudo, acredita-se não ser problemático manter esta definição.

> mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.[3]

Assim, tem-se que na afirmação do primeiro princípios (P1), as liberdades básicas são um sistema único, vistas como um todo que em condições razoavelmente favoráveis sempre têm um modo de definir essas liberdades, permitindo suas aplicações principais simultaneamente, e pressupõe-se que sejam percebidas claramente se um instituto legal de uma lei realmente restringe ou regula uma determinada liberdade básica. As liberdades básicas iguais tendem a entrar em conflito entre si, onde, então, as regras institucionais que as especificam devem ser ajustadas, garantindo assim que cada liberdade se encaixe em um esquema coerente de liberdades.

Às vezes, torna-se necessário até mesmo que se estabeleçam restrições às liberdades, para que a(s) liberdade(s) dos demais cidadãos e cidadãs sejam respeitadas. Um exemplo disto é o caso dos neonazistas no Brasil, que têm suas liberdades de expressão restringidas, pois o Estado brasileiro vê assim uma maneira de respeitar a liberdade dos demais cidadãos, uma vez que estes grupos propagam ideias preconceituosas, que não se comportam dentro de uma ideia de igual liberdade ponderada. Nesse entendimento, visões de mundo racistas, homofóbicas e xenófobas propagadas por esses grupos são tidas como irrazoaveis e a restrição à liberdade desses grupos é vista como uma maneira de garantir a liberdade dos demais cidadãos.

Isto se dá pois Rawls entende, por exemplo, que as liberdades de associação, de consciência etc., são liberdades fundamentais. Se em algum momento chega-se a negar essas liberdades, a consequência é que as pessoas podem ser levadas a um impasse, que, para ser solucionado, deve-se argumentar que as liberdades fundamentais são uma família da concepção de justiça. E isto é coerente, viável e compatível com as visões e convicções do regime democrático.

Importante salientar que, no pensamento de Rawls, a restrição contra a violação da igual liberdade não poderá se apoiar em argumentos expressos por doutrinas filosóficas ou metafísicas especificas. Em suas

[3] RAWLS, 2000c, p. 64

palavras: "[...] a limitação da liberdade só se justifica quando for necessária para a própria liberdade, para impedir uma incursão contra a liberdade que seria ainda pior."[4]. Tem-se assim que a eliminação de liberdade, quando defendia pelos religiosos e baseada em princípios teológicos ou em questões de fé, não seria possível, pois as liberdades fundamentais são inalienáveis. O mesmo vale para grupos neonazistas, i.e., eles não poderiam argumentar que as liberdades dos judeus, por exemplo, deveriam ser restringidas, pois não haveria uma justificativa plausível (a não ser o preconceito) para tal ato. Rawls explica isso por meio do pensamento de Montesquieu de que as liberdades fundamentais de cada cidadão são uma parte da liberdade pública, e isso implica que, em um Estado democrático, essas liberdades fazem parte da soberania. Assim:

> [...] As liberdades básicas e sua prioridade devem garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e informado de suas duas faculdades morais naquilo que referimos como os dois casos fundamentais (§13.4) [...]5.

Sendo que, "Para justificar a prioridade do sistema amplo de liberdades básicas frente às outras considerações práticas, Rawls recorre aos conceitos políticos e normativos de pessoa que estão na base do liberalismo político. [...]"[6].

Para Rawls, há três justificativas em favor da liberdade de consciência, fazendo com que haja o convivo entre diferentes doutrinas abrangentes e razoáveis. As justificativas são: i) as concepções de bem são consideradas como dadas e enraizadas; ii) há uma pluralidade de concepções; iii) e, se reconhece o fato de serem inegociáveis implicando o reconhecimento da liberdade de consciência pelo véu de ignorância.

Os princípios de garantias das liberdades fundamentais são argumentados, também, de três maneiras: i) implicam vantagem para todas as concepções de bem, sendo a concepção de justiça mais estável

[4] RAWLS, 2000c, p. 233.
[5] RAWLS, 2003, p.158.
[6] WERLE, 2014, p. 78.

aquela especificada pelos princípios de justiça; ii) reconhece-se a importância do autorrespeito; iii) levando a sociedade a um patamar de uma sociedade bem-ordenada. As liberdades fundamentais são iguais para todos os cidadãos. Onde: "[...] a ideia é de combinar as liberdades fundamentais iguais e com um princípio que objetive regular certos bens primários vistos como polivalentes para promover nossos fins. [...]"[7].

> Ao contrário de um liberalismo mais tradicional, baseado num conjunto de direitos individuais fundamentais, na formulação de Rawls a determinação do sistema adequado de liberdades fundamentais não pode ser pensado como tendo a função de maximizar um valor absoluto (a liberdade como tal); antes, trata-se de justificar um conjunto de liberdades fundamentais necessárias para o desenvolvimento adequado das capacidades razoáveis e racionais da pessoa autônoma, como membro pleno de uma sociedade democrática[8].

Visto que a ideia de liberdade, para Rawls, de forma resumida, é: "[...] esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está (ou não está) livre desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) isto ou aquilo."[9]. Pode-se afirmar, então, que as pessoas têm liberdades para fazerem algumas coisas quando estão livres de certas restrições que levam a agir de determinado modo, e quando sua ação está protegida contra a interferência de outras pessoas, i.e., quando se garante as cidadãs e cidadãos do Estado que ela é livre para agir de forma x sem interferência externa.

É importante salientar que a liberdade no pensamento rawlsiano não é meramente uma ideia de liberdade negativa, dado que no pensamento rawlsiano a ideia de liberdade também pressupõe uma série de condições favoráveis ao seu exercício. Contudo, acredita-se que a citação anterior consegue resumir de maneira significativa o que Rawls deseja com a ideia de uma igual liberdade ponderada aos cidadãos e cidadãs do Estado, a saber, pensa-se que Rawls formula uma ideia de liberdade que significa que um cidadão (ou cidadã) pode agir como se

---

[7] RAWLS, 2000b, p. 382.
[8] WERLE, 2011, p. 188
[9] RAWLS, 2000c, p. 219.

deseja, desde que esta ação não gere ônus às liberdades (que são iguais) dos demais cidadãos do Estado.

A igual liberdade no pensamento rawlsiano é interpretada como a garantidora das liberdades básicas dos cidadãos de uma sociedade democrática constitucional liberal, onde, sabe-se que essas liberdades podem entrar em conflito entre si, exigindo-se regras institucionais que assegurem a coerência deste sistema. Essas regras institucionais têm, então, que levar em conta o conceito de igual liberdade, garantindo assim a liberdade de associação, de consciência, pensamento livre, etc.

Salienta-se que para Rawls, as liberdades religiosa e moral são consequências do princípio de liberdade igual, onde, pela prioridade desse princípio, a única forma de se negar as liberdades iguais é evitando injustiças, ou havendo uma perda de liberdade que seja ainda maior. Nas palavras de Rawls: "[...] a limitação da liberdade só se justifica quando for necessária para a própria liberdade, para impedir uma incursão contra a liberdade que seria ainda pior."[10]. É bem verdade que a eliminação de liberdade, quando defendida pelos religiosos baseada em princípios teológicos, ou em questões de fé, não é possível. No pensamento de Rawls, restringir ou suprimir a livre expressão política sempre implica em ao menos uma suspensão parcial da democracia. Para que liberdades fundamentais sejam 'suspensas', deve-se estar em meio a uma crise constitucional. Mas uma constituição bem organizada tem procedimentos democráticos com os quais consegue lidar com situações de emergência, pois a prioridade de liberdade de expressão não pode ser restringida.

Faz-se necessário estabelecer a liberdade política mais abrangente por meio de uma constituição, que usa o procedimento da regra de maioria simples nas decisões políticas significativas e que não está em conflito com a constituição. Por meio do pensamento rawlsiano, tem-se a afirmação de que, quanto mais a constituição limita a abrangência ou a autoridade da maioria, menos extensiva é a liberdade política igual. Ainda, quando há desigualdades nas liberdades políticas, essas devem se justificar para as pessoas que estão na desvantagem, assim como na questão dos bens sociais primários, e isso vale especialmente

[10] RAWLS, 2000c, p. 233

para a liberdade. Pois, as liberdades fundamentais são inalienáveis. Sendo que a única forma de não haver diversas doutrinas abrangentes, que podem ser até mesmo irreconciliáveis entre sie ao mesmo tempo buscam espaço em uma democracia constitucional, é por meio do uso tirânico do poder estatal. Pois, na igual liberdade além de se garantir a igualdade entre todos os cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática, leva-se em conta a liberdade de cada pessoa para decidir o que é melhor para si. Isto é, tem-se que cada pessoa, em uma sociedade democrática constitucional, com o princípio de igual liberdade, sendo levado a sério, a liberdade de cada pessoa para viver sua vida é respeitada de maneira igual por todos e todas.

Para Rawls, as liberdades fundamentais associadas à capacidade de se ter uma concepção de bem devem ser respeitadas e, para tanto, devem ser realizadas restrições constitucionais adicionais contra a violação da igual liberdade de consciência e associação. Os religiosos, enquanto pessoas livres e conscientes, podem se sujeitar à autoridade religiosa de forma a não questionar os pronunciamentos dessa autoridade. Não haverá qualquer tipo de proibição ou ônus político a isso pois assim garante-se a liberdade de pensamento, de associação, de consciência etc. Do mesmo vale aos seculares, agnósticos e demais membros da sociedade democrática. Logo, não parece ser coerente um Estado Laico que proíba essas práticas, pois desrespeita a igual liberdade de consciência e pensamento. Um ponto central do Estado Laico (razoável) é que ele não pode desrespeitar crenças e práticas dos cidadãos que não podem ser razoavelmente rejeitadas pelos outros membros da sociedade democrática[11]. Em situação de posição original, a igual

[11] Neste ponto, faz-se uma ponderação, pois uma religião que sacrifica um animal para seu culto pode ter sua prática de sacrifício vista como não-razoável pelos cidadãos do Estado e terem sua prática proibida (este trabalho endossa essa visão). Onde, por falsa simetria, pode-se concluir a mesma coisa ao caso do aborto, i.e., de que não é uma crença razoável aquela que permite o abortamento. Neste ponto, defende-se a mesma concepção de Rawls, de que até o fim do primeiro trimestre o valor político do respeito à igualdade da cidadã (e sua opinião e visão de mundo) deve prevalecer sob outros valores políticos. Logo, o argumento que a prática do aborto seria uma pratica não-razoavel não poderia ser levado em conta, no âmbito político, cabendo a cada cidadã decidir sobre seu corpo de igual forma, seja ela católica ou ateia, contraria ou favorável ao aborto.

liberdade de consciência é o único princípio que as pessoas reconhecem, pois não podem correr o risco de sua liberdade seja solapada por outra, i.e., de que haja uma doutrina dominante que persiga ou elimine outras doutrinas, impedindo assim, a liberdade de consciência de um determinado grupo de pessoas.

II- A justificação e a razão pública

Como se pode organizar uma sociedade cooperativa, sem que se gere ônus ou bônus em demasia a uma parcela da sociedade, e nem se tenham um déficit democrático, quando é da natureza das pessoas pensar e agir de maneira diferente, onde os cidadãos irão discordar sobre questões constitucionais essenciais e de justiça básica, mas devem, ao mesmo tempo, dentro de uma sociedade liberal que é plural e que aceita o pluralismo de doutrinas abrangentes, viver de maneira cooperativa e tolerante? Questiona-se, portanto, como fazer com que uma sociedade profundamente dividida em questões de fé (e que assim deve ser) pode ser vista como uma sociedade cooperativa. Questiona-se como manter a estabilidade desta sociedade. E esta é a questão central deste trabalho, e acredita-se, de modo geral, a grande questão de Rawls em suas obras.

Assim, acredita-se que para que se possa pincelar a resposta ao questionamento levantado, acredita-se ser necessário, junto ao conceito de igual liberdade, que garante aos cidadãos e cidadãs o direito de pensarem e viverem de maneira que melhor lhes aprouver, mesmo que cada cidadã e cidadão viva de forma completamente diferente uns dos outros, a ideia rawlsiana de justificação pública. Isto pois, um ponto central do liberalismo político é o fato de que os cidadãos livres e iguais afirmem concomitantemente suas doutrinas abrangentes e suas concepções políticas, sendo que "[...] buscamos uma base de justificação pública compartilhável por todos os cidadãos da sociedade, dar justificativa a pessoas e grupos particulares aqui e ali, até que todos sejam abrangidos, não concorre para nosso objetivo."[12].

[12] RAWLS, 2004, p. 225.

A justificação pública é uma ideia fundamental na teoria rawlsiana e, por meiodela, as noções de equilíbrio reflexivo[13], consenso sobreposto[14] e razão pública livre estão relacionadas. Sendo que é o ideal de cidadania que impõe o dever moral para que os cidadãos e as cidadãs expliquem quais princípios e políticas fundamentais defendem e votam, de forma a qual são sustentados pelos valores políticos da razão pública e, "[...] esse dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vistas com os dos outros."[15].

Para Rawls, é necessário que uma pessoa, no fórum político público, cumpra sempre as exigências de justificação, sendo que há culturas de fundo (*background culture*), que são aquelas doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas etc., que são asseguradas por uma estrutura de Direito, sendo que se faz necessário discuti-las, mas essas doutrinas não podem ser levadas em conta pela razão pública. E, é por meio da razão pública que se tenta convencer os cidadãos que discordam de certos posicionamentos, justificando-os (os posicionamentos) em juízos políticos. Para tanto, utiliza-se de raciocínios e inferências condizentes com as questões políticas fundamentais, podendo recorrer a crenças, valores políticos etc., que os outros (cidadãos) também aceitem, pois:

> [...] Quando os cidadãos deliberam, eles trocam pontos de vista, debatem e defendem as razões apresentadas para fundamentar determinados juízos e decisões sobre questões políticas fundamentais. Eles supõem que suas opiniões e juízos políticos podem ser revisados pela discussão com outros cidadãos; e, portanto, opiniões e juízos não são simplesmente o resultado fixo de interesses privados ou não políticos existentes antes da deliberação. É neste ponto que a razão pública é crucial, pois ela

[13] A noção de equilíbrio reflexivo parte do pressuposto de que as pessoas são livres e iguais e de que os cidadãos são capazes de razão (teórica e prática) e senso de justiça. Onde: "[...] o senso de justiça (como forma de sensibilidade moral) envolve uma faculdade intelectual, já que seu exercício na elaboração de juízos convoca as faculdades da razão, imaginação e julgamento." RAWLS, 2003, p. 41.

[14] Confira a próxima seção.

[15] RAWLS, 2000b, p. 266.

> caracteriza essa argumentação dos cidadãos no que diz respeito aos elementos essenciais da constituição e às questões de justiça básica. [16]

A ideia de razão pública é introduzida para que, assim, consiga-se que cada cidadão, à sua maneira, possa endossar publicamente, à luz de sua própria razão, uma justificação pública de elementos constitucionais essenciais, ou de questões de justiça básicas que estarão em discussão. Isso significa que as razões deveriam incluir-se entre valores políticos expressos por uma concepção política de justiça, onde, pensando na cooperação equitativa das pessoas, que são livres e iguais, deve-se então justificar o uso do poder político coercitivo e coletivo, por meio da razão pública.

Para Rawls há razões públicas e não-públicas, sendo que, diferentemente das razões não-públicas, existe apenas uma razão pública. As razões não-públicas são todos os tipos de associações, tais como igrejas, universidades etc. Esses órgãos devem agir de forma razoável e responsável, sendo que as 'argumentações' dessas associações podem ser não-públicas e públicas, i.e., a argumentação delas é pública no que diz respeito a seus membros e não-pública em relação à sociedade. O que se pode deduzir é que essas associações são pertencentes a 'cultura de fundo' (*background culture*) e não podem, por meio de seus dogmas, impor suas visões particulares como leis. O poder não-público é livremente aceito, como por exemplo, no caso da autoridade que uma determinada igreja exercerá sobre algum indivíduo. Sendo que as liberdades de consciência e de pensamento são as responsáveis pela escolha de determinada religião e não de outra, e o direito de escolher a religião com a qual se 'concorda' está assegurado via direitos e liberdades constitucionais fundamentais.

Já os valores políticos da razão pública são concretizados em instituições políticas que as caracterizam, sendo que esse é um valor político apenas quando sua forma social é política, i.e., é concretizada em partes das estruturas básicas e das instituições políticas e sociais. Portanto, as concepções políticas da razão pública devem ser completas.

---

[16] WERLE, 2011, p. 202.

> [...] Isso significa que cada concepção deve expressar princípios, padrões e ideais, juntamente com diretrizes de investigação, de tal modo que os valores por ela explicitados possam ser adequadamente ordenados ou unidos de modo que esses valores sozinhos ofereçam respostas razoáveis a todas, ou quase todas, as perguntas que envolvem elementos constitucionais essenciais ou questões de justiça básica. [...][17].

Para Rawls, o ordenamento de valores políticos é feito dentro da própria concepção política, diferentemente das doutrinas abrangentes. Os valores políticos não podem ser vistos separadamente e distantes um dos outros, ou de qualquer contexto definido. Esses valores podem ser vistos como razoáveis na razão pública, já que as estruturas institucionais estão visíveis e expostas a erros.

No pensamento rawlsiano, tem-se que os juízes da suprema corte são os casos exemplares da razão pública, pois exercem força e vitalidade em favor da razão pública em foro público, interpretando a constituição de maneira razoável, clara e efetiva. Sendo: "[...] função dos juízes expressar as melhores interpretações da constituição, não podendo usar critérios pessoais para o julgamento, como doutrinas religiosas, filosóficas ou morais, apelando apenas para os valores políticos que fazem parte da concepção política de justiça [...]"[18].

O autor afirma que "[...] a razão pública é a característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status quo* da cidadania igual."[19]. A razão pública não é uma razão jurídica, e tem como objetivo o bem público, sendo uma concepção ideal de cidadania de um sistema democrático constitucional, que mostra como as coisas devem ser, i.e., um ideal a ser alcançado em uma sociedade democrática, e entendida como pública em três sentidos:

> [...] enquanto a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e sua natureza e

[17] RAWLS, 2004, p. 190.
[18] SILVEIRA, 2009, p. 71.
[19] RAWLS, 2000b, p. 261

> conceitos são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzindo à vista de todos sobre essa base[20].

A razão pública é para Rawls, em um primeiro momento, a razão de cidadãos livres e iguais que exercem um poder político final, e agem coercitivamente uns sobre os outros para promulgar leis e emendar sua constituição. A concepção de que os cidadãos são livres e iguais remete a uma concepção política, cujo conteúdo referencia as liberdades e os direitos fundamentais dos cidadãos de uma democracia. Donde, então, suas liberdades e igualdades devem ser compreendidas na linguagem da cultura política pública. Porém, há limites impostos à razão pública, onde se estabelece a distinção entre as visões *inclusiva* e *exclusiva* da razão pública. Sendo que, a primeira afirma que as doutrinas abrangentes não podem ter suas razões introduzidas na razão pública; e a segunda permite que se apresente os valores políticos das doutrinas abrangentes, desde que isso fortaleça o ideal de razão pública, implicando que as discussões acerca desta acabem resumidas às questões de "elementos constitucionais essenciais" e "questões de justiça básica". Importante salientar que os elementos constitucionais essenciais e as questões básicas de justiça são o conteúdo das questões fundamentais de uma sociedade democrática com cooperação equitativa, como é afirmado por Feldens (2012, p. 66-67). O que permite afirmar, que:

> [...] somente valores políticos devem resolver questões fundamentais tais como: quem tem direito a voto, ou que religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades. [...][21]

Para Rawls, é democraticamente aceitável e preferível uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas e filosóficas, sendo que na teoria da justiça como equidade almeja-se colocar de lado essas controvérsias e não se apoiar em qualquer cisão

[20] RAWLS, 2000b, p. 262.
[21] RAWLS, 2000b, p. 263.

abrangente, pois, por meio das ideias fundamentais implícitas na cultura política, chega-se a uma base pública de justificação em que todos os cidadãos, razoáveis e racionais, possam endossar a partir de suas próprias doutrinas abrangentes. Entretanto, salienta-se que a ideia de razão pública não tem a ver com as reflexões e deliberações pessoais dos cidadãos sobre questões políticas, assim como reflexões de Igrejas, universidades etc., mas sim tem a ver com as relações governo/cidadão e cidadão/cidadão.

Em conformidade com o pensamento de John Rawls, acredita-se que todas as formas de argumentação (não-públicas) devem conter certos elementos comuns, tais como: princípios de inferência e regras de evidência, incorporação dos conceitos fundamentais de julgamento, onde incluem-se os padrões de correção e critérios de verdade, levando-se em conta as especificidades que as associações e os indivíduos possam ter. Para Rawls, os critérios e métodos das razões públicas de associações dependem, em parte, de como se entende a natureza delas e as condições por meio das quais elas buscam seus fins.

A concretização desse ideal gera o consenso sobreposto de doutrinas razoáveis, com uma concepção política assegurada no equilíbrio reflexivo. Sendo que, os princípios de liberdade de consciência e tolerância devem ser sempre respeitados, pois são eles a base fundamental para que todas as doutrinas posam viver de forma harmoniosa em uma sociedade, democrática constitucional. "[...] Nas condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos de instituições livres, pode surgir e perdurar uma grande diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis, mas razoáveis, caso já não existissem. [...]"[22].

III- O consenso sobreposto, o *proviso* e a tolerância

O consenso sobreposto faz parte de uma democracia constitucional, onde a concepção pública de justiça deve ser vista como independe das doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Rawls recusa a objeção de que o consenso sobreposto seria um mero

[22] RAWLS, 2003, p. 47.

modus vivendi[23], pois o consenso sobreposto é uma concepção moral que implica na concepção política de justiça endossada por meio da moral. O consenso sobreposto procura uma estabilidade. E isso significa que, se uma determinada visão se torna dominante, os cidadãos que a apoiam não deixaram de apoiá-la (a concepção), mas procura-se garantir que as pessoas de outra visão (minoritária) não sejam prejudicadas. O consenso sobreposto não depende dos acasos e do equilíbrio de forças relativas, como é o caso do *modus vivendi*. O consenso sobreposto chega até as ideias fundamentais a partir das quais a justiça como equidade é desenvolvida. Pressupõe-se, então, um acordo profundo acerca de como alcançar uma sociedade de cooperação equitativa, com indivíduos razoáveis e racionais, livres e iguais.

Importante ressaltar que não se nega nenhuma visão filosófica, moral, religiosa etc., assim como teorias da verdade, valores, entre outras, pois uma concepção política de justiça não precisa ser indiferente em relação à verdade na filosofia, assim como o princípio de tolerância na religião. Deve-se procurar uma base de justificação pública em que haja concordância e, então, acaba-se voltando para as ideias fundamentais que se compartilham por meio da cultura política.

Quando o consenso sobreposto sustenta a concepção política, ele torna esta compatível com os valores religiosos, filosóficos e morais básicos. O pluralismo razoável identifica o papel fundamental dos valores políticos e descobre uma área de concordância suficientemente grande entre valores políticos e outros valores do consenso sobreposto razoável. É importante salientar que o consenso sobreposto não é um mero consenso de aceitação de certas autoridades, ou de certos arranjos institucionais baseados nos interesses privados de grupo, mas sim "[...] o apoio a concepção política vem de dentro delas próprias; cada qual reconhece os conceitos, princípios e virtudes dessa concepção como o conteúdo comum em que suas visões variadas coincidem. [...]"[24].

No consenso sobreposto há um aprofundamento que requer que os princípios e ideias políticas tenham como base uma concepção

[23]*Modus vivendi* é uma forma prudente e sensata de se chegar a um equilíbrio, onde não é preferível a nenhum dos dois lados das de doutrinas ou visões de mundo violá-lo.

[24] RAWLS, 2003, p. 278

política de justiça com ideias fundamentais de sociedade e pessoas definidas pela justiça como equidade; estas incluem também os seus procedimentos democráticos e de estrutura básica como um todo e estabelecendo certos direitos substantivos que possam atender certas necessidades essenciais.

Para Rawls, a ideia de um consenso sobreposto deixa os cidadãos mais livres para irem mais longe, por exemplo, na busca de uma base de um acordo público de uma justificação pública, com suas próprias doutrinas gerais e abrangentes. Assim, uma concepção política de justiça completa e amplia o movimento pró aceitação progressiva do princípio de tolerância e conduz, cada vez mais, ao Estado laico, bem como à liberdade de consciência dos cidadãos.

Para o filósofo estadunidense, uma possível demonstração dos cidadãos, de um Estado democrático constitucional liberal, com o compromisso ao ideal democrático, se dá quando as pessoas de doutrinas abrangentes diferentes, religiosas e não-religiosas, expressam suas ideias na visão ampla da cultura política pública: "[...] quando essas doutrinas aceitam o *proviso* e só entram no debate político, o compromisso com a democracia constitucional é manifestado publicamente. [...]"[25].

Na questão do *proviso*, Rawls afirma que a partir do momento que pessoas que pensam diferente e têm visões de mundo divergentes, mas que expressam suas ideias na visão ampla da cultura política pública, chega-se a um ponto de compromisso com o ideal democrático. E expressar as ideias na visão ampla da cultura política pública significa que é aceito um *proviso* entre as doutrinas, onde seus posicionamentos serão expressos por meio de uma linguagem neutra e razoável.

A visão ampla da cultura política pública, no pensamento de John Rawls, tem dois aspectos: i) doutrinas razoáveis podem ser introduzidas nas discussões políticas públicas por meio da razão pública adequada como *proviso*, sendo que "[...] o *proviso* deve ser elaborado na prática e não pode ser governado por uma família clara de regras dadas de antemão. [...]"[26], que sustentaram as visões introduzidas pelas doutrinas abrangentes; ii) podem haver razões positivadas para introduzir

[25] RAWLS, 2004, p. 202.
[26] RAWLS, 2004, p. 201

doutrinas abrangentes nas discussões políticas públicas. Sendo que, para Rawls, se a democracia tem como objetivo a igualdade plena de todos os seus cidadãos, para consegui-lo, ela deve fazer arranjos.

Por outro lado, segundo Habermas, conforme tem-se o pressuposto do "*proviso*", por meio do princípio de separação da Igreja em relação ao Estado, os políticos e os funcionários estatais devem formular e justificar as leis, decisões judiciais etc., em uma linguagem acessível a todos os cidadãos. Porém, na esfera pública política os cidadãos, os partidos políticos e candidatos, as organizações sociais e as igrejas não estão em uma reserva tão estrita. Não se pode confundir os argumentos em prol de um papel político da religião que por um lado são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional, e ademais, que constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional.

Assim, contra o *proviso* rawlsiano, Habermas afirma que pode-se objetar que muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar a divisão artificial da sua própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa. Há também a objeção que se refere ao papel integral (a posição) que a religião assume na vida das pessoas crentes onde os cidadãos religiosos têm "[...] sua concepção de justiça, fundada na religião, ensina-lhes o que é politicamente correto ou incorreto, de tal sorte que eles são incapazes de discernir entre razões seculares e razões '*pull*'"[27]. E, para Habermas, se se aceita tal objeção, não se pode esperar que o Estado liberal, que protege as formas de vida religiosas por meio do princípio de liberdade de religião, possa esperar que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo."[...] Tal exigência estrita só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo.".

Apesar da crítica ao *proviso* de Rawls elaborada por Habermas ser uma crítica contundente e forte, acredita-se que tal crítica não prossegue, pois acredita-se que com o *proviso* o que está em jogo são as opiniões referentes a questões básicas de justiça e elementos essenciais, onde,

[27] HABERMAS, 2007, p. 144-45

quando se está na esfera pública nem tudo pode valer, e com isso não se está colocando um fardo pesado demais sob os cidadãos religiosos, ou então, desrespeitando-se o princípio de liberdade religiosa ou privilegiando uma visão de mundo laicicista. Acredita-se que o aceitar o *proviso* é aceitar, dentro da esfera pública, que deve haver um acordo que perpassa toda a sociedade, onde indiferente das visões de mundo, a cultura política pública e o respeito à democracia constitucional deve prevalecer. Assim, tem-se nas palavras de Rawls que:

> [...] a resposta encontra-se na compreensão e aceitação da doutrina religiosa ou não-religiosa de que, não há nenhuma outra maneira de assegurar imparcialmente a liberdade dos seus seguidores compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis. Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode dizer que tais são os limites que Deus impõe a nossa liberdade; uma doutrina não-religiosa irá expressar-se de outra maneira. Mas, em cada caso, essas doutrinas formulam de maneiras diferentes o modo como a liberdade de consciência e o princípio de tolerância podem ser coerentes com igual justiça para todos os cidadãos em uma sociedade democrática razoável. [...][28].

Segundo o pensamento rawlsiano, em um regime constitucional democrático, exige-se que cada cidadão aceite as obrigações da lei legítima. Não se deve ter como esperança a mudança da Constituição, para que assim uma doutrina abrangente seja hegemônica, seja ela religiosa ou não-religiosa. E "[...] conservar tais esperanças e objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades básicas iguais para todos os cidadãos livres e iguais."[29]. Sendo uma constituição democrática a lei mais alta, baseada nos princípios, expressando o ideal político de um povo que se governa de certa maneira, e a razão pública o que articula esse ideal de governabilidade. Contudo, como se verá na citação de Alessandro Pinzani, tem-se que sem a necessidade da tradução para uma linguagem neutra e razoável (como deseja o *proviso*) na esfera pública as discussões

[28] RAWLS, 2004, p. 198 - 199.
[29] RAWLS, 2004, p. 198

públicas acerca das questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais são dominados por uma linguagem religiosa, não secular, onde os grupos religiosos conseguem regalias insociáveis com a ideia de igual liberdade e Estado laico (razoável). Pois:

> [...] argumentos religiosos são utilizados na esfera pública ocidental justamente ou para opor-se à realização da plena igualdade entre indivíduos, como no caso do reconhecimento dos casais de fato (inclusive dos casais homossexuais), ou para justificar privilégios – isto é, para justificar o tratamento desigual de crentes e não crentes em prol dos primeiros (como no caso de as igrejas cristãs poderem discriminar ou demitir seus empregados por causa do seu gênero, da sua crença religiosa ou da sua orientação sexual, enquanto qualquer outra empresa ou empregador não pode fazer isso; ou como no caso da presença em tribunais, salas de aula e outros espaços públicos de crucifixos; ou como no caso da isenção das aulas de educação física ou até de música para meninas de religião islâmica nas escolas europeias). [...][30]

Assim, tem-se a ideia de que a razão pública exige dos cidadãos que eles ajam de maneira tal que consigam equilibrar seus valores públicos razoáveis em casos específicos, seja os considerando sinceramente ou que os outros os vejam como razoáveis. Portanto, o *proviso* justifica-se, pois assim os cidadãos e as cidadãs estarão se preocupando (sempre) com o dever de civilidade. "[...] A ideia do politicamente razoável é suficiente em si para os propósitos da razão pública quando as questões políticas básicas estão em jogo [...]"[31]. Donde recorda-se que um ponto central do liberalismo político é o fato de que as pessoas são vistas como livres e iguais e afirmam de maneira concomitante suas doutrinas abrangentes e suas concepções políticas, e vivem sob um sistema equitativo de cooperação social. Vivem, então, sob um arranjo social que permite que professem suas visões de mundo

[30] PINZANI, 2014, p. 241
[31] RAWLS, 2004, p. 133

conflitantes e divergentes dos seus concidadãos ao mesmo tempo em que cooperam uns com os outros.

O ponto de partida desse arranjo social se baseia na ideia de que as diferentes doutrinas abrangentes e os cidadãos e cidadãs não trabalhem para que o Estado seja um instrumento opressor, assim como, aceitam que todas as pessoas são livres e iguais, reconhecem a igual liberdade ponderada, a igual liberdade de pensamento, de credo, e de associação etc. Com isto, tem-se o surgimento de uma obrigação para o Estado de ser neutro nas questões de fé, não podendo privilegiar qualquer concepção de vida boa ou doutrina abrangente possível. E tem-se os apresenta meios para o convívio pacifico entre as diferentes formas de pensar, respeitando as doutrinas abrangentes, razoáveis e irreconciliáveis entre si, pois há o respeito ao direito de culto, de expressão e ao desenvolvimento das crenças (morais, filosóficas e religiosas) das pessoas de maneira a qual a cooperação social seja cada vez mais fortalecida.

É verdade que tal fato depende, e muito, tanto das lideranças das doutrinas abrangentes, principalmente quando se tratando das religiões, mas mais importante ainda é o papel desempenhado pelos cidadãos membros dessas doutrinas, pois espera-se que as pessoas sejam razoáveis com aqueles que pensam diferente. É importante salientar que tal ideia, no pensamento rawlsiano, parte de uma visão "ontológica" de que as pessoas preferem viver sob um sistema equitativo de cooperação, em derimento de um sistema individualista e sem cooperação, onde cada um dependeria apenas de suas próprias forças.

Além disso, há a suposição de que as pessoas são razoáveis, isto é, que as pessoas estão dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, considerando que os outros cidadãos também se comprometam. No pensamento de Rawls, as pessoas razoáveis têm como fim em si mesmo um mundo social ao qual elas possam cooperar com os outros cidadãos em termos que todos possam aceitar, onde a reciprocidade é, e serve, para que todos no mundo se beneficiem dela.

Uma pessoa razoável é também racional, é verdade. A ideia de racional aplica-se a um agente único e unificado, que faz deliberações e julgamentos para buscar seus fins e interesses próprios. O racional é a

forma pelo qual esses fins são adotados e promovidos, assim como a forma por meio da qual são priorizados. Os agentes racionais não se limitam ao cálculo meios/fins, nem se dedicam exclusivamente a seus interesses pessoais. "[...] todo interesse é um interesse pessoal (de um agente), mas nem todo interesse implica benefícios para a pessoa que o tem. [...]"[32]. Os agentes racionais, para Rawls, não têm sensibilidade moral de engajamento na cooperação equitativa, mas isso não implica que o razoável seja por completo sensível às sensibilidades morais. O razoável se manifesta quando uma regra pode ser (e é) justificável para todos. Salienta-se que ser razoável não é ser altruísta, mas em uma sociedade razoável, todos têm seus fins racionais, com disposição para proporem termos equitativos, tendo como pano de fundo uma virtude social essencial.

Segundo o pensamento apresentado por John Rawls, as ideias de racional e razoável não derivam uma da outra, pelo contrário, são noções complementares. Isto é, tanto o racional quanto o razoável são elementos da ideia fundamental de cooperação equitativa, cada um conectando-se com uma faculdade moral distinta. O razoável se conecta com a capacidade de ter um senso de justiça, já o racional com a capacidade de ter uma concepção de bem. "[...] Ambos trabalham em conjunto para especificar a ideia de termos equitativos de cooperação, levando-se em conta o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e a posição de cada uma em relação à outra."[33].

O razoável é público, o racional não. É pelo razoável que se vê (e são vistos) os cidadãos como iguais no mundo, onde há a disposição de se propor ou aceitar termos equitativos de cooperação social uns com os outros. A razoabilidade é a disposição de elaboração de uma estrutura do mundo social público, estrutura essa que é razoável que se espere que seja endossada por todos, e que todos ajam conforme essa estrutura. "[...] Sem um mundo público estabelecido, o razoável pode ser suspenso e posto, em grande parte, junto com o racional, embora o razoável sempre vigore *in foro interno* [...]"[34]

---

[32] RAWLS, 2000b, p. 94.
[33] RAWLS, 2000b, p. 96.
[34] RAWLS, 2000b, p. 97.

Assim como os cidadãos têm essas duas faculdades morais – razoável e racional – por vezes se afirmou, neste trabalho, que há doutrinas abrangentes e razoáveis. Dondepoderia surgir o questionamento sobre a possibilidade de haver, portanto, doutrinas que não são razoáveis. É importante deixar claro que não há doutrinas que são de antemão irrazoáveis (ou não-razoáveis) no pensamento de Rawls. Sendo que, uma doutrina abrangente, para ser razoável, deve cumprir três aspectos: i) ser um exercício da razão teórica que diz respeitos às questões religiosas, filosóficas e morais, de forma mais ou menos consistente e coerente, organizando e caracterizando valores reconhecidos de forma que compatibiliza-os entre si, expressando uma visão de mundo inteligível; ii) após selecionar os valores considerados como significativos, quando eles entrarem em conflito deve equilibrá-los, tornando-se um exercício da razão prática; iii) ser uma doutrina abrangente e razoável que por mais que não seja fixa e inalterável se baseia em uma tradição de pensamento (ou doutrina).

Além disso, pressupõe-se que uma doutrina professada ou defendida por uma pessoa é apenas uma doutrina razoável entre tantas outras. E reconhece-se no liberalismo político as doutrinas abrangentes não têm e nem podem ter qualquer pretensão em relação às pessoas em geral, apenas representam uma determinada visão. "[...] uma sociedade bem-ordenada não pode ter por fundamento crenças morais abrangentes, pois isso seria impossível nas sociedades democráticas atuais, caracterizadas pela pluralidade de concepções religiosas, filosóficas e morais. [...]"[35].

Por meio do pluralismo razoável de doutrinas abrangentes chega-se, portanto, à tolerância entre doutrinas, que leva em conta o equilíbrio reflexivo e a ideia de consenso sobreposto. Para Rawls, as pessoas conseguem ver os limites do juízo, e com isso colocam restrições àquilo que pode ser razoavelmente justificado, aceitando, assim, alguma forma de liberdade de consciência e autonomia. Donde se torna irrazoável quando se tem o poder político e, com isso, reprime-se outras doutrinas abrangentes razoáveis. Sendo que, para Rawls, não se pode (deve) empregar o poder coercitivo do Estado para decidir questões

[35] FELDENS, 2012, p. 64.

básicas de justiça ou elementos constitucionais conforme desejam os cidadãos de uma doutrina abrangente.

Contudo, reconhece-se que pode ocorrer dentro dos mais variados pensamentos e grupos de uma sociedade democrática o surgimento de algo que seja considerado como não-razoávelincluindo, por exemplo, grupos intolerantes. Donde algumas questões surgem, como exemplo, "como, em uma sociedade democrática, pessoas razoáveis, tolerantes etc., relacionar-se-iam com pessoas pertencentes às doutrinas intolerantes?"; "Como ser tolerante para com os intolerantes?"; "Como decidir que uma doutrina é intolerante?"; "O que fazer com uma doutrina intolerante?".

Segundo o pensamento de Rawls, nenhuma doutrina será intolerante *per se*. Será, portanto, suas práticas e posicionamentos que determinarão tal *status*. Este *status* será dado pelos cidadãos do Estado democrático de direito, onde a tolerância para com os grupos intolerantes se dará de três maneiras: i) verificar se grupos taxados como intolerantes podem, de alguma forma, se queixar por não ser tolerada; ii) em que condições as facções tolerantes [i.e., doutrinas razoáveis] têm o direito de não mais tolerar as doutrinas intolerantes; iii) saber quando não é mais necessário, por parte dos razoáveis, tolerar os intolerantes.

No primeiro caso, Rawls afirma que a uma doutrina intolerante, pelo menos aparentemente, não tem o direito de se queixar quando uma liberdade igual lhe é negada. Para assumir esse ponto, parte-se da premissa de que uma pessoa não tem nenhum direito de questionar a conduta alheia que está de acordo com os princípios que justificam as ações para com os outros. Recorda-se que na primeira seção usou-se o exemplo dos grupos neonazistas no Brasil. Esses grupos, portanto, não podem questionar o porquê são excluídos da esfera pública. Isto pois, com a justificativa de defesa de uma Constituição justa, as pessoas podem forçar os intolerantes a respeitarem a liberdade dos outros, já que seriam esses os princípios escolhidos na posição original.

Segundo o pensamento de Rawls, a questão de tolerar os intolerantes é relacionada diretamente com a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, que é regulada pelos dois princípios de justiça, i.e., "[...] é a partir da posição original de cidadania igual que as pessoas aderem às várias associações religiosas, e é a partir dessa posição que elas

devem conduzir as discussões entre si. [...]"[36]. De acordo com Rawls, uma doutrina intolerante só pode ser restringida quando os tolerantes, de forma sincera e com a razão, acreditam que sua própria segurança, assim como das instituições de liberdade estão em perigo. Importante salientar que a limitação da liberdade, para salvaguarda da liberdade das demais pessoas, não se faz em nome da maximização da liberdade, pois, "[...] as liberdades de alguns não são suprimidas simplesmente para possibilitar uma maior liberdade para os outros. [...]"[37].

Considerações Finais

Ao apresentar o pensamento rawlsiano o conceito de razão pública mira o bem público, onde, dado o fato do pluralismo de doutrinas característico de uma sociedade democrática, a questão da justificação pública torna-se latente. É mandatário que haja um respeito às liberdades de associação, pensamento, crença etc., garantidos pela ideia de igual liberdade, sendo necessário, também, que haja tolerância entre as religiões e doutrinas morais e seus membros, assim como com as pessoas sem crenças religiosas (ateus, agnósticos etc.).

Além disso, John Rawls defende por meio da ideia de "*proviso*" que então os membros religiosos da sociedade na esfera pública traduzam seus posicionamentos para uma linguagem secular, ou na linguagem rawlsiana, para uma linguagem neutra e razoável, na esfera pública política. Entretanto, o fato de Rawls defender a tradução da linguagem religiosa para uma linguagem "comum" a todos os membros da sociedade, pode ser vista como uma afronta aos princípios democráticos da sociedade. Desse modo, estaria colocando um "fardo pesado demais nas costas dos religiosos", como afirma Habermas. Tem-se, então, por essa leitura habermasiana do pensamento de Rawls, a objeção sobre o conceito do *proviso*. Contudo, neste trabalho, julgou-se que a tradução de argumento religiosos na esfera pública (o *proviso* rawlsiano) é um bom mecanismo para a sociedade democrática, pois assim os cidadãos e as cidadãs têm uma forma de avaliar a tolerância que

[36] RAWLS, 2000c, p. 238
[37] RAWLS, 2000c, p. 240.

as doutrinas abrangentes e razoáveis expressam nas discussões públicas sobre elementos constitucionais essenciais e questões básicas de justiça.

As pessoas de uma sociedade democrática constitucional liberal são livres e iguais para perseguirem seus objetivos de vida. Trata-se de algo natural das sociedades plurais, a saber, que as pessoas não tenham a mesma ideia de vida boa, as mesmas visões de mundo, e a única forma de homogeneizar as visões de mundo é por meio do poder coercitivo (e neste caso opressor e não liberal e razoável) do Estado. Isto pois, as visões de mundo, formas de viver a vida etc., que serão divergentes entre os cidadãos e as cidadãs do Estado, estarão dentro das concepções abrangentes religiosas, morais e/ou filosóficas do mundo. E, mesmo tendendo a entrar em conflito, são partes fundamentais de uma sociedade democrática constitucional e liberal.

Deve-se, portanto, organizar o Estado e suas instituições de tal modo que o respeito a todas as visões de mundo são asseguradas, e não se privilegia uma visão de mundo frente à outra(s), donde, o ponto central é o respeito a igual liberdade dos cidadãos, onde a liberdade de um só é possível se a liberdade dos outros forem respeitadas (igual liberdade ponderada), chegando assim a ideia do consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis.

No pensamento rawlsiano, tem-se o termo de consenso sobreposto como aquele que afirma o pluralismo como condição permanente de uma sociedade democrática que procura a estabilidade no convívio entre os cidadãos que cooperam socialmente, mas que têm visões de mundo diferentes. Visa-se uma base razoável de unidade social que se possa alcançar via uma concepção política compatível com os valores religiosos, filosóficos e morais. Tem-se um pluralismo razoável de doutrinas abrangentes em uma sociedade democrática, que deixa os cidadãos mais livres para procurarem uma base para um acordo público de uma justificação pública. Haveria, portanto, uma implicação da igual liberdade em consenso sobreposto, ou seja., o respeito à igual liberdade das pessoas, o respeito à liberdade de associação e pensamento implicaria no respeito a todas as visões de mundo de maneira em que se chegaria ao consenso sobreposto entre as doutrinas.

Claro que com o consenso sobreposto não se chegará ao fim dos conflitos de visões de mundo, de opiniões divergentes, sendo que esses

conflitos ocorrerão principalmente naquilo que tange às questões essenciais e de justiça básica. Dondese chega à questão de como fazer com que pessoas que pensam diferentemente, que têm visões de mundo divergentes, poderão conviver e se expressar na esfera pública. Para Rawls, na esfera pública, deve-se sempre argumentar conforme uma linguagem neutra e razoável e caberá os cidadãos um papel politicamente engajado na defesa da igual liberdade e no respeito mútuo entre as pessoas.

Assim faz-se necessário uma visão ontológica de pessoa que prefere a cooperação social ao individualismo. Uma pessoa que não só é racional, como é razoável e leva em conta, em suas ações, a consequência nos outros cidadãos, onde não se pensa de forma egoística e que se procura justificar para todos o porquê de uma ação de forma x ou y. Tem-se no razoável que a reciprocidade como um importante elemento, pois vê-se os outros cidadãos e cidadãs como iguais no mundo, onde respeita-se a ação racional de cada um, mesmo que essas sejam baseadas por meio de formas de vidas contrárias entre si e irreconciliáveis, onde, então, os cidadãos precisam ser vistos pelos seus pares como razoáveis. Assim, conclui-se que, no pensamento de Rawls, é necessário que se aceite e respeite a pluralidade de visões de mundo e doutrinas abrangentes, que não se rejeite automaticamente uma visão de mundo, onde não há privilegio ou ônus para os cidadãos por professarem/afirmarem uma ou outra (ou até mesmo não professarem/afirmarem) doutrina abrangente e razoável.

Referências bibliográficas

ARAUJO, L. B. L. A ordem moral moderna e a política do secularismo. *In*: **ethic@** - Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 39 – 53. 2011a. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p39/21551>. Acesso em 14/07/2015.

ARAUJO, L. B. L. Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação. *In*: PINZANI, A.; LIMA, C. M. de; VOLPATO DUTRA, D. J.

(Org.). **O pensamento vivo de Habermas. Uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: Nefipo, 2009a. p. 229-243.

ARAUJO, L. B. L.**Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas**. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BAVARESCO, A.; LIMA, F. J. G. de. A ideia rawlsiana de razão pública: Limites e alternativas a partir de Habermas. *In*: **Sol Nascente – revista do centro de investigação sobre ética aplicada**. Disponível em: <http://www.ispsn.org/sites/default/files/magazine/articles/N2%20art6.pdf>. Acesso em 14/06/2015.

FELDENS, G. O. A razão pública no Liberalismo Político de John Rawls. *In*: **PERSPECTIVA**, Erechim. v.36, n.136, p.61-71, dezembro/2012. Disponível em: <http://www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/136_302.pdf>. Acesso em: 01/05/2015.

FREIRE, W. F. A. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. *In*: **SABERES**, Natal RN, v. 1, n.10, nov. 2014, 104-134. Disponível em: <http://periodicos.ufrn.br/saberes/article/viewFile/5445/4917>. Acesso em: 02/04/2015.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume I. Tradução de Flávio BenoSiebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume II. Tradução de Flávio BenoSiebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Moral**. Tradução de Sandra Lippert. Lisboa: instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução e apresentação de DenilsonLuisWerle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião – estudos filosóficos**. Tradução de Flávio BenoSiebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização: sobre razão e religião**. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007.

MONTERO, P. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *In*: **Novos Estados**. nº 84. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/142/20090901_11_PaulaMontero_p198a213_nova.pdf>. Acesso em 07/07/2015.

PINHEIRO, C. M. O palco das decisões sobre o ensino da tolerância. *In*: **ethic@** - Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 1 - 12, Dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p1/21549>. Acesso: 04/04/2015

PINZANI, A. Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. In: PINZANI, A.; LIMA, C. M. de; VOLPATO DUTRA, D. J. (Org.). **O pensamento vivo de Habermas. Uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: Nefipo, 2009a. p. 211-227.

PINZANI, A.**Filosofia Política III**. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2011.

PINZANI, A. **Habermas**. 1. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009b.

PINZANI, A. O natural e o artificial. Argumentos morais e políticos contra a eugenia liberal seguindo Habermas e Foucault. *In*: **Ethic@** (UFSC), Florianópolis, v. 4, n.3, p. 361-377, 2005.

PINZANI, A. Por que é necessário um Estado laico. In: SPICA, M. A.; LUJÁN MARTINEZ, H. (Org.). Religião em um mundo plural. Debates desde a filosofia. 1ed.Pelotas: Dissertatio, 2014, p. 235-262.

RAWLS, John. A Ideia de Razão Pública Revista. In: RAWLS, John. O Direito dos Povos. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ártica, 2000b.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisseta e Linita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000c.

SILVEIRA, D. C. O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls. *In*: **Filosofia Unisinos**, 10(1):65-78, jan/abr 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5005/2258>. Acesso em 16/05/2015.

SOUZA, A. A. Religião e Secularismo: interpretações e dissonâncias no projeto do liberalismo político. *In*: PINZANI, A.; LIMA, C. M. de; VOLPATO DUTRA, D. J. (Org.). **O pensamento vivo de Habermas. Uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: Nefipo, 2009. p. 245-262.

VOLPATO DUTRA, D. J. Consequências da neutralização moral do procedimento jurídico em Direito e Democracia. *In*: **ethic@** Florianópolis v. 8, n. 3, p. 127 - 141 Maio 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/download/1677-2954.2009v8n3p127/21870>. Acesso em 08/07/2015.

VOLPATO DUTRA, D. J. Da função da sociedade civil em Hegel y Habermas. *In*: **Utopía y PraxisLatinoamericana** / Año 11. Nº 35. Octubre-Diciembre, 2006. Pp. 55 – 65. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/279/27903504.pdf>. Acesso em: 15/07/2015.

VOLPATO DUTRA, D. J. **Manual de Filosofia do Direito**. Caxias do sul: educs, 2008.

VOLPATO DUTRA, D. J. Moral e direito nas tannerlectures de Habermas: um modelo processual de moralização do direito. *In*: **ethic@** -Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 13 - 37, Dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2011v10n3p13/21550>. Acesso em 04/06/2015.

VOLPATO DUTRA, D. J. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

VOLPATO DUTRA, D. J.; COUTO, D. R. T. Esfera Pública: contribuições para uma atualização do diagnóstico. *In*: **Problemata**: R. Intern. Fil. Vol. 03. No. 02. (2012), pp. 177-199. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/14959/8497 >. Acesso 24/07/2015.

VOLPATO DUTRA, D. J.; LOIS, C. C. Modelos de moralização do direito: um estudo a partir de Jürgen Habermas. *In*: **Seqüência**, no 55, p. 233-252. 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15055/13726>. Acesso em 16/07/2015.

VOLPATO DUTRA, D. J; ROHLING, M. O Direito em Uma Teoria da Justiça de Rawls. In: **Dissertatio** [34] 63 – 89. 2011. Disponível em: < http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/03.pdf >. Acesso em 31/03/2015.

WERLE, D. L. A ideia de justiça e a prática da democracia. *In*: **Novosestud. - CEBRAP** [online]. 2012a, n.92, pp. 153-161. ISSN 0101-3300. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n92/n92a11.pdf>. Acesso 30/07/2015.

WEBER, T. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2011v10n3p131/21556>. Acesso em: 20 mar. 2015.

WERLE, D. L. Justiça, Liberdades básicas, e as bases sociais do autorespeito. *In*: **ethic@** - Florianópolis v.13, n.1, p. 74 – 90, Jun. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2014v13n1p74/26930>. Acesso em 16/06/2015.

WERLE, D. L. Liberdades Básicas, Justificação Pública e o Poder Político em John Rawls. *In*: **Dissertatio** [34] 183 – 207. 2011. Disponivel em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/08.pdf>. Acesso em: 31/03/2015.

WERLE, D. L. Pluralismo e tolerância, sobre o uso público da razão em Habermas. *In*: PINZANI, A.; LIMA, C. M. de; VOLPATO DUTRA, D. J. (Org.). **O pensamento vivo de Habermas. Uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: Nefipo, 2009. p. 263-288.

WERLE, D. L. Razão e democracia – uso público da razão e política deliberativa em Habermas. *In*: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 149-176, 2013. Edição Especial. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/2938/2261>. Acesso em 18/06/2015.

WERLE, D. L. Tolerância, legitimação política e razão pública. In: **Dissertatio** [35] 141 – 161. 2012b. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/07.pdf>. Acesso em 18/07/2015.

Página intencionalmente deixada em branco

Igualdade e respeito deliberativo

Lucas Petroni[1]

I- Igualitarismos[2]

Em sua formulação, mais geral o igualitarismo afirma que a desigualdade entre os membros de uma sociedade é moralmente objetável. Ou seja, ele afirma que a igualdade é, de alguma forma, um valor social intrínseco a ser realizado. Nossas relações sociais são justas ou injustas na medida em que as principais instituições sociais ou nossas relações interpessoais respeitem de alguma forma esse valor. Ainda que todas as formas de igualitarismo por definição aceitem o valor intrínseco da igualdade - em oposição, por exemplo, às teorias anti-igualitárias ou às formulações meramente instrumentais desse ideal - não existe um consenso sobre como devemos interpretar esse valor.

O debate sobre a natureza do igualitarismo contemporâneo encontra-se atualmente divido em torno de duas visões distintas do valor da igualdade. Essas duas interpretações rivais tendem também a disputar, consequentemente, os rumos das teorias igualitárias[3]. A forma de conceber as aspirações igualitárias mais importante, ou pelo menos aquela que tem atraído mais atenção ao longo das últimas décadas, tem sido proposta pelo que podemos denominar de *igualitarismo distributivo*. Igualitários distributivos afirmam que, em última medida, devemos

[1] Pesquisador de pós-doutorado - CEBRAP

[2] Uma versão mais extensa e detalhada dos argumentos a serem desenvolvidos aqui podem ser encontrados em Petroni (2017), cap. 2. Gostaria de agradecer os comentários de Raquel Kritsch, Alessandro Pinzani, Nunzio Ali, Jorge Sell, Tadeu Weber e Renato Francisquini às versões preliminares deste texto. É preciso registrar também minha dívida em relação a três contribuições fundamentais para a organização e coerência das ideias apresentadas neste trabalho: Raissa Wihby Ventura, Stephen Darwall e Álvaro de Vita.

[3] Tanto a tipologia apresentada como a abordagem geral do debate igualitário apresentadas aqui devem muito aos trabalhos de Samuel Scheffler (esp. 1999; 2015). Ver especialmente Scheffler, 2015, pp. 21 - 24. Uma história concisa, sem deixar de ser precisa, das diferentes posições no debate contemporâneo pode ser encontrada em Wolff, 2007.

conceber a igualdade como um valor distributivo. Duas pessoas são iguais quando são tratadas equitativamente como iguais em um contexto de distribuição de bens sociais. Avaliamos as igualdades relevantes em uma sociedade a depender do quão perto, ou longe, um estado de coisas encontra-se de padrões alocativos corretos[4]. Aceita-se que outros valores possam obstruir ou compensar considerações igualitárias no sentido distributivo, mas o objetivo central continua a ser a realização ótima, ou pelo menos tão próxima quanto possível, de um critério distributivo moralmente correto.

Igualitarismo distributivo: a igualdade é, em sua natureza, um valor distributivo e as aspirações do igualitarismo são mais bem entendidas por meio da realização de princípios distributivos moralmente corretos.

É essa visão da igualdade que Richard Arneson tem em mente ao afirmar que o problema central da justiça igualitária é idêntico ao problema de "como dividir bens [sociais] para que possamos satisfazer um critério apropriado de igualdade"[5]. Ou ainda, é essa visão que encontramos na famosa caracterização de G. A. Cohen da justiça igualitária segundo a qual "existem coisas as quais a justiça demanda que as pessoas tenham em quantias iguais"[6].

Entretanto, podemos nos perguntar, qual o conteúdo desses princípios? Um exemplo particularmente importante de igualitarismo distributivo - mas certamente não o único - é o chamado igualitarismo de fortuna[7]. De acordo com o igualitarismo de fortuna, o objetivo do igualitarismo é retificar (ou neutralizar) os efeitos de circunstâncias não-escolhidas nas vidas dos indivíduos. A separação entre o impacto distributivo entre escolhas (voluntárias) e circunstâncias (involuntárias) não apenas nos permite identificar o ideal normativo por trás do igualitarismo (a retificação de desigualdades não escolhidas) como também formular princípios de justiça sensíveis aos graus de responsabilidade individual "justa" atribuída a cada um. Uma discussão

---

[4] Os textos mais importantes para estabelecer a visão distributiva do valor da igualdade são: Dworkin, 1981a, 1981b, Arneson, 1989, Cohen, 1989, e Roemer, 1995. Ver também Kymlicka, 2006, cap. 3, para uma narrativa distributivista da história da filosofia política contemporânea.

[5] Arneson, 1988, p. 77.

[6] Cohen, 1989, p. 906.

[7] *Luck egalitarianism* no original. Sigo a tradução proposta por Álvaro de Vita, 2011.

teórica típica para esse tipo de perspectiva é a tentativa de identificar em relação *ao que* as pessoas precisam ser tratadas igualmente - por exemplo, recursos materiais, bem-estar individual, oportunidades ou vantagens sociais. Outra pergunta importante para os igualitários de fortuna é saber qual a natureza das vantagens individuais encontradas em uma sociedade, o quanto podemos rastreá-las ao mérito das escolhas individuais ou se, ou contrário, elas são fruto de circunstâncias sociais e naturais que escapam ao nosso controle pessoal e, portanto, precisariam ser neutralizadas por princípios distributivos.

O igualitarismo distributivo oferece uma visão poderosa e convincente do valor da igualdade. Sua principal virtude é a capacidade de oferecer propostas distributivas determinadas para as nossas sociedades, propostas passíveis, por exemplo, de ser instrumentalizada em políticas públicas concretas[8].

Existe, contudo, um grupo de autores e autoras igualmente igualitários que, não obstante, resistem em conceber a igualdade como um valor distributivo. Essa segunda visão concebe a igualdade como um valor relacional, na medida em que ele tem por objeto avaliar relações interpessoais entre agentes morais livres e iguais. Seu objetivo normativo, por sua vez, é identificar os critérios normativos que governam relações sociais nas quais as pessoas encontram-se em uma posição de igualdade umas para com as outras. Esse espírito de resistência à visão distributiva é encontrado, por exemplo, na afirmação de Samuel Sheffler segundo a qual "relações igualitárias [devem ser] caracterizadas em termos *práticos* e *deliberativos* ao invés de distributivos"[9]. Já Jonathan Wolff objeta que "igualitários [e igualitárias] não devem ser motivados apenas pela preocupação com a equidade distributiva, mas também pela ideia de respeito por todos e todas"[10]. De acordo com a visão relacional, duas pessoas são iguais na medida em que não estabelecem relações de hierarquia e dominação uma sobre a outra, ou, de maneira inversa, na

[8] Outra vantagem da visão distributiva, que apenas menciono aqui, é a sua adequação com as narrativas "oficiais" sobre o desenvolvimento da filosofia política contemporânea. De acordo com essa narrativa, todas as teorias políticas hoje teriam por fundamento moral uma variação do valor *distributivo* da igualdade. Ver, por exemplo, a organização das teorias nessas linhas em Kimlicka, 1996. Se a distinção que estou apresentado está correta, então o igualitarismo social não é apenas outra versão de um mesmo valor distributivo, mas possui um fundamento normativo distinto.

[9] Sheffler, 2015, p. 31. Ênfase acrescida.

[10] Wolff, 1998, p. 97.

medida em que estabelecem relações de respeito mútuo entre si. A igualdade, portanto, é melhor compreendida como um valor social, isto é, como o fundamento de uma sociedade de iguais. Esse grupo defende – por falta de um nome melhor – um *igualitarismo social*[11].

Igualitarismo social: a igualdade é, em sua natureza, um valor relacional e as aspirações igualitárias são mais bem entendidas com base em um ideal político e social que governa uma sociedade de iguais.

A visão relacional, contudo, não desconsidera problemas distributivos: eles são importantes *na medida em que* permitem que formas de relação igualitárias sejam estabelecidas. A grande diferença nesse caso é que a igualdade não deve ser confundida *ela própria* com princípios distributivos, mas sim que esses princípios decorrem de um ideal normativo responsável por governar certas relações entre iguais em respeito. Dito de outro modo: o igualitarismo social entende que o objetivo de teorias igualitárias é conceber e auxiliar na construção de uma sociedade de iguais, o que, por sua vez, tende a implicar considerações distributivas. A realização de uma sociedade de iguais exige não apenas uma distribuição mais igualitária de recursos (ou oportunidades, ou bem-estar, etc.), como também a superação de relações sociais injustas, tais como a opressão política, a exclusão social e a exploração econômica. Essas exigências representariam contextos graves de desrespeito os quais pessoas livres e iguais não poderiam aceitar.

Este trabalho possui dois objetivos centrais. O primeiro é enfatizar a distinção no interior das teorias igualitárias contemporâneas, mostrando que essa é uma diferença que importa caso queiramos levar adiante os esforços teóricos do igualitarismo. Para colocar em uma frase: a distinção entre distributivos e relacionais é uma daquelas diferenças que faz diferença. Não é claro, contudo, qual é a exatamente a contribuição do igualitarismo social. Sabemos, por exemplo, quais são suas críticas à visão distributiva e de que modo esse tipo de teoria encontra-se mais próxima das reivindicações reais de movimentos igualitários históricos.

---

11 Anderson, 1999, Scheffler, 2003, Wolff, 2008, Vita, 2011 e Kolodny, 2014. Ainda que os filósofos Thomas Scanlon (2004) e Martin O'Neill (2008) não identifiquem a si mesmos por meio dessa designação, o tipo de comprometimento pluralista que ambos defendem em relação à igualdade possui similaridades inegáveis com o espírito de resistência do igualitarismo social. Ambos os autores recusam a identificação do ideal igualitário apenas com argumentos distributivos.

O segundo objetivo deste trabalho, portanto, é mostrar de que modo o surgimento de teorias sociais, ou que defendem uma concepção de igualdade relacional (tomarei os termos como sinônimos), representam, de fato, uma contribuição fundamental para os esforços do igualitarismo. Particularmente, argumentarei sua contribuição mais importante diz respeito ao modo de conceber o fundamento do igualitarismo: o ideal de respeito mútuo entre iguais. Ao final, procurarei mostrar de que modo o uso da coerção coletiva entre iguais demanda uma forma especifica de justificação interpessoal, que denominarei de respeito deliberativo, e, em segundo lugar, como essa forma de justificação acarreta um modo específico de compreender o valor de direitos fundamentais. Caso esteja correto, então poderemos concluir que a igual autoridade deliberativa em relação ao uso apropriado da coerção pública possui consequências normativas ao mesmo tempo substantivas e determinadas para o modo como devemos conceber o exercício da cidadania democrática.

II- O que há de errado com a igualdade distributiva?

Uma breve recapitulação dos termos gerais em disputa pode ser útil. De um lado, igualitários distributivos defendem que alguma forma de equidade distributiva constitui o ideal normativo central do pensamento igualitário e que isso é alcançado teoricamente por meio da formulação de princípios que visam uma distribuição equitativa de bens sociais valioso. Por outro, o igualitarismo social, fundando em uma ideia de igualdade social, possui uma visão relacional do valor da igualdade. Ele não nega a importância de considerações distributivas, mas as concebe como sendo derivadas de um ideal político e social mais abrangente, a saber, uma sociedade de iguais em respeito.

Para além das caricaturas e simplificações que tipologias sempre acarretam as duas distinções teóricas propostas até o momento, a saber, a diferença entre a visão distributiva e a visão relacional é uma distinção importante. O que isso quer dizer? Em primeiro lugar, que a diferença entre as duas visões da igualdade não é apenas uma questão de ênfase, ou remonta a um problema interpretativo. Os dois tipos de igualitarismo não são redutíveis um ao outro. Isso significa, entre outras coisas, que cada uma das visões conta com um ideal normativo distinto que, por sua vez, pode acarretar agendas de pesquisa e propostas normativas radicalmente diferentes. Gostaria de ilustrar a afirmação de que os dois tipos de igualitarismo não são redutíveis entre si por meio de uma analogia com um debate normativo diferente do que estou tratando neste

trabalho. O tipo de resistência do igualitarismo relacional oferecida contra teorias distributivas é análogo, quanto a estrutura da divergência, à resistência republicana na disputa com os liberais a cerca do valor da *liberdade*. De um lado, autores republicanos como Quentin Skinner e Philip Pettit encontram-se do mesmo lado que liberais clássicos, como Hayek e Berlin, ao definirem o valor da liberdade individual negativamente, isto é, valorizando a proteção institucional das esferas de deliberação e ação individuais em oposição as definições mais positivas desse mesmo valor, fundadas em ideais de autorrealização pessoal ou autonomia coletiva[12]. Por outro, ao recusarem uma noção de liberdade como *apenas* a ausência de interferência sobre a ação, as teorias republicanas procuram enfatizar os inúmeros casos de relação de dominação pessoal os quais não precisam ser efetivamente instanciados para estabelecerem relações concretas de dependência entre indivíduos em posições assimétricas. Assim, um trabalhador com medo de perder seu emprego, uma esposa com medo de ser expulsa da vida familiar e um imigrante ilegal com medo de ser delatado por seus vizinhos (para tomarmos três formas comuns de relações assimétricas arbitrárias) tem suas decisões individuais severamente constrangidas mesmo que nenhum dessas três situações contrafactuais venha algum dia acontecer. Nos três casos os indivíduos não são pessoas livres mesmo no sentido *negativo* de liberdade. Conforme sustentam autores republicanos como Skinner e Pettit a forma da liberdade, isto é, o *quanto* de liberdade de movimento e ação alguém possuí é tão importante na caracterização do valor da liberdade como sua *origem,* isto é, se ela é garantida por meio de leis e instituições justas ou se, ao contrário, depende da benevolência de um senhor esclarecido. Uma concepção social de igualdade nos ajuda a entender um ponto análogo em relação ao valor da igualdade: tão importante como o *quanto* de recursos deve ou não ser distribuído é a *origem* das reivindicações distributivas. No caso da igualdade social, uma reivindicação mútua entre pessoas livres e iguais.

Todavia, do fato de mostrar que duas coisas não são equivalentes, *i. e.* que nenhuma das duas se reduz à outra, não temos base argumentativa para concluir que uma delas é *melhor* do que a outra. Se existe, de fato, algo intrinsicamente importante na visão relacional, como estou procurando demonstrar, precisamos mostrar que ela representa um ideal normativo conceitualmente coerente e, de um ponto de vista prático, plausível.

---

[12] Skinner, 1997; Pettit, 1997; 2008.

Gostaria de explorar o que o igualitarismo social tem a oferecer para a teoria política igualitária. E para fazer isso preciso mostrar, primeiramente, que essa forma de pensar o igualitarismo é intrinsicamente plausível e que acarreta consequências normativas determinadas para a justificação das estruturas sociais. Notemos que a grande maioria dos trabalhos que abordam esse debate têm procurado estabelecer os termos do igualitarismo social estão preocupados, sobretudo, em demonstrar as vantagens comparativas do igualitarismo social, na esperança de determinar sua validade teórica a partir dos problemas internos à visão distributiva. Essa forma de argumentação adota o seguinte formato: (i) caso mostremos que a visão distributiva possui problemas internos graves e (ii) caso estejamos convencidos de que só existem duas formas plausíveis de igualitarismo hoje, então somos obrigados a aceitar a visão relacional da igualdade[13]. Notemos que a defesa da visão relacional, nesse caso, é parasitária em certa medida dos vícios do distributivismo. Ainda que esteja convencido que a classificação entre os tipos de igualitarismo seja importante, na medida em que constituem os dois melhores candidatos ao posto de teoria igualitária, e que pretenda argumentar a favor de uma dessas visões, a visão relacional, não pretendo seguir a literatura e fazer isso a partir de um trabalho comparativo entre elas. Por que não?

Em primeiro lugar porque, felizmente, o trabalho comparativo tem sido feito com grande acuidade ao longo das duas últimas décadas, de modo que dificilmente eu teria algo melhor a dizer do que já foi publicado - ou até mesmo dizer *a mesma coisa* de modo melhor. Dois problemas graves são usualmente identificados no igualitarismo de fortuna, a teoria atual mais importante que adota uma visão distributiva: (i) o problema do corte e (ii) o problema dos escrutínios vexatórios.

O problema do corte diz respeito a dificuldade em estabelecer uma definição conceitual que seja ao mesmo tempo coerente e estável entre, de um lado, as nossas escolhas autônomas, pelas quais podemos ser plenamente responsabilizados do ponto de vista dos recursos coletivos e, de outro, as circunstâncias não escolhidas de nossas vidas, pelas quais não podemos ser plenamente responsabilizados e que, portanto, demandam alguma forma de reparação da sociedade[14]. Segundo o igualitarismo de fortuna, o grande objetivo de uma sociedade

[13] Ver, por exemplo, Anderson 1989, 2010; Arneson 1999; Wolff 1998; Vita 2011. Essa estratégia é adotada também por Young, 1990.

[14] Sobre essa crítica, ver esp. Scheffler, 2003, pp. 17 – 19.

igualitária é extinguir ou mitigar a influência da má sorte involuntária sobre a distribuição de bens coletivos. Duas pessoas podem ser ditas em relação de igualdade uma com a outra caso qualquer diferença em relação à métrica distributiva relevante (recurso, bem-estar, oportunidade, etc.) possa ser rastreada *apenas* às opções individuais de cada uma delas, ou seja, as instâncias de má sorte "escolhida" ao longo de suas vidas. Isso significa que precisamos estabelecer com algum grau de precisão a distinção (ou corte) entre aquilo que conta como escolha e aquilo que conta como circunstância na vida de uma pessoa. Autores como Ronald Dworkin optam por um corte estável, isto é, pela distinção que preserve ao máximo o sentido convencional de responsabilidade individual, na qual somos responsáveis por todas as escolhas individuais, especialmente aquelas sobre a nossa felicidade individual[15]. Desvantagens físicas, ou crescer em meio à pobreza, justificaria a distribuição reparatória de recursos de um modo que "gostos caros" ou preferências religiosas heterodoxas não o faria. Já autores como Richard Arneson procuram justificar um corte mais audacioso, considerando que mesmo nossos padrões de preferências ao longo da vida devem alguma coisa às circunstâncias involuntárias nas quais elas foram gestadas[16]. Isso significa que parte das nossas preferências individuais também seriam, em alguma medida, fruto de experiências pessoais as quais não temos o devido controle. Os padrões de vida os quais crescemos e os modos de vida que fazem sentido para nós podem ser tão fruto das circunstâncias quanto das escolhas autônomas das pessoas. O fato de necessitar de subsídio do Estado por ter nascido em uma comunidade religiosa ultraconservadora, avessa as benesses da tecnologia moderna, poderia constituir uma reivindicação distributiva muito menos voluntária do que, por exemplo, reivindicar atendimento médico ao final de uma vida de tabagismo voluntário.

O problema do corte nos diz que ambas as estratégias possuem falhas graves de um ponto de vista igualitário. Ou bem optamos por uma distinção estável (Dworkin), e temos que arrefecer o escopo do igualitarismo, desconsiderando o contexto social de forma de preferências, ou optamos por uma distinção coerente com os objetivos igualitários (Arneson) e, consequentemente, somos obrigados a lidar com uma fronteira instável entre o que constitui escolhas voluntárias e o que

[15] Dworkin, 2002, pp. 401 – 408.
[16] Arneson, 1999.

faz parte das circunstâncias biológicas, sociais e psicológicas nas quais essas escolhas são feitas[17].

Já o problema do escrutínio vexatório se refere ao vínculo problemático estabelecido pelos igualitários de fortuna entre, de um lado, a legitimidade de nossas reivindicações sobre os outros e, de outro, a necessidade de averiguação pública e, portanto, potencialmente opressiva por parte das autoridades estatais em relação as escolhas pessoais realizadas ao longo de nossas vidas[18]. Ou seja, *mesmo que* fosse possível encontrar o corte adequado entre escolha e circunstância, a realização do igualitarismo de fortuna traria consequências nocivas ao autorrespeito tanto dos beneficiários quanto dos excluídos do sistema de compensação coletivo. O escrutínio público por parte da autoridade política é potencialmente opressivo na medida não apenas é obrigado a categorizar as pessoas entre "merecedoras" e "não merecedoras" da ajuda estatal como distribui assimetricamente o ônus da justificação pública entre ricos (os pagadores de impostos) e pobres (os beneficiados pela redistribuição).

Vejamos o que isso significa para os menos beneficiados pela cooperação social. Ou bem eles se encontram nessa posição por motivos involuntários, devido às circunstâncias não-escolhidas, ou eles se encontram nessa situação por responsabilidade própria. Em ambos os casos, a averiguação pública fundada em critérios fortunistas gerará efeitos estigmatizantes consideráveis. Para as vítimas da má sorte opcional o escrutínio significa o reconhecimento de sua "culpa" pela situação em que se encontra. Por outro lado, quando consideremos o efeito do escrutínio público sobre as vítimas *involuntárias* da má-sorte, notamos que a igualdade de fortuna também pode trazer consequências moralmente objetáveis para aqueles e aquelas beneficiadas pelas instituições distributivas. Nesse caso, colocamos em questão o igual respeito por todos ameaçando o autorrespeito das vítimas. Os beneficiários desse sistema precisam demonstrar, permanentemente, que são, de fato, *merecedores* da ajuda da sociedade. Não é possível manter os benefícios, de um lado, sem, ao mesmo tempo, gerar o estigma de inferioridade do ponto de vista público. Do ponto de vista da sociedade essas pessoas podem ser categorizadas como uma espécie de fardo social o qual as pessoas mais produtivas teriam o dever de ajudar. O peso dessa situação de dependência explicaria perfeitamente porque as pessoas em

[17] Cf. Scheffler 2003, Anderson, 1999.

[18] Anderson, 1999, pp. 304 – 305, 310 – 311; Wolff, 1998, pp. 113 – 115.

pior situação distributiva optariam por *não* reivindicarem benefícios públicos, mesmo quando possuem plenos direitos de fazê-lo[19].

Notemos que, assim como o problema do corte, o problema dos escrutínios vexatórios também é uma objeção distintivamente igualitária à visão distributiva. Ambos recorrem a valores importantes para as teorias igualitárias, como o respeito e a autonomia individual, para recusar os princípios da igualdade de fortuna. Em geral, teorias distributivas acabariam por identificar o valor da igualdade ao de equidade distributiva. Temos boas razões para recusar essa identificação. De fato, não é plausível que a equidade seja a única consideração teórica importante em uma teoria igualitária, ou mesmo que ela seja seu aspecto normativo mais importante. Um outro candidato importante é o valor do respeito, ou melhor, uma noção igualitária de respeito mútuo. Ou seja, estabelecer relações sociais fundadas no respeito mútuo é, no mínimo, tão importante para o igualitarismo quanto alcançar padrões de equidade distributiva entre as pessoas.

Existem várias formas pelas quais as pessoas podem ser desrespeitadas em suas relações sociais, formas que variam desde práticas sociais estabelecidas até a institucionalização de tratamentos desrespeitosos. Uma sociedade pode ser dita injusta de um ponto de vista igualitário, seja quando permite desigualdades distributivas arbitrárias entre seus cidadãos, seja quando permite a reprodução de relações assimétricas arbitrárias, como a opressão política, a exclusão social e a exploração econômica. Em todos esses casos, as instituições sociais ficariam aquém do requisito normativo fundamental de tratar a todos e todas como iguais em respeito. Uma vez que tomamos o respeito mútuo como um valor igualitário fundamental, não podemos descartar de antemão que mesmo uma distribuição perfeitamente equitativa de recursos sociais poderia tratar os sujeitos da igualdade de forma desrespeitosa. Evidentemente, formas assimétricas de distribuição

---

[19] Essa forma de estigma social gerado pelas próprias políticas de bem-estar é expressada de modo contundente em um relato sobre a fome nos Estados Unidos, recontando pelo escritor argentino Martín Caparrós (2014, p. 390): "Mareshka cuida [de uma] loja – cerveja, cigarros, jornais, bilhetes de loteria, guloseimas – de uma prima e ganha uns 2 mil [dólares] por mês. Seus três filhos têm entre 13 e 21 anos de idade.

- Vivem querendo comer. O que quer que lhes dê?

- Mas, com essa renda, não tem o direito de pedir ajuda, vales de comida?

- Sim, tenho direito, mas não tenho vontade. Não quero. Ganho minha vida, não quero que ninguém me dê nada de presente [...] *I'm American*, diz".

devem ser entendidas como um caso importante de desrespeito. Contudo, no limite, mesmo uma sociedade *equitativamente justa* na distribuição de recursos não estaria livre de instâncias estruturais de desrespeito. Isso porque para qualquer ideal distributivo, ou para os meios institucionais necessários para a sua realização, podemos sempre nos perguntar se eles possuem consequências nocivas para as bases interpessoais do respeito mútuo ("você me desrespeitou como um igual") ou do autorrespeito pessoal ("eu acredito que não mereço seu respeito como um igual").

Se isso é verdade, então temos a possibilidade de uma crítica genuinamente *igualitária* contra uma posição fundada em princípios de justiça distributiva. Esse é o principal motivo pelo qual defensores e defensoras do igualitarismo social procuram estabelecer uma divisão conceitual robusta entre as duas visões da igualdade. Essa divisão diz respeito não apenas ao modo de conceber o valor da igualdade, mas também aos tipos de problemas normativos a serem priorizados na agenda de pesquisa igualitária. Procura-se, por exemplo, explorar a diferença entre, de um lado, conceber o igualitarismo como um problema acerca de como devemos distribuir os bens sociais e, de outro, como um problema a respeito de como devemos nos tratar enquanto iguais. Ainda que interligadas, as duas não são questões equivalentes. Como afirma Rainer Forst, a questão fundamental da justiça para a visão relacional da igualdade não é o que as pessoas devem possuir, mas sim *como as pessoas devem ser tratadas*[20].

III- Uma proposta construtiva

Não acredito, contudo, que apresentar rapidamente essas objeções implique na refutação definitiva da visão distributiva. Nada impede, por exemplo, que novas formulações da igualdade de fortuna sejam apresentadas ou que os problemas apontados sejam resolvidos no interior das próprias teorias tradicionais[21]. Por si só, os deméritos de um

[20] Forst, 2014, p. 20. Sobre esse ponto, ver também Wolff, 1998, pp. 104 – 105, e Scheffler, 2015, pp. 21 -22. Agradeço os comentários de Raissa Ventura e Nunzio Ali sobre esse ponto.

[21] Poderia ser argumentado que alguns dos igualitários de fortuna mais importantes como Arneson e Cohen mudaram de posição com o tempo. Arneson (2000) recentemente propôs uma forma de prioritarismo ponderado e G. A. Cohen (2009) ampliou o escopo de suas reflexões sobre o ideal socialista a ponto de incorporar um princípio comunitário de obrigações interpessoais que é, na verdade, muito mais

tipo particular de igualitarismo distributivo (por mais notórios que possa ser) não resultam imediatamente em méritos para a visão relacional. A consolidação da bibliografia recente em torno desses dois problemas significa apenas que, *prima facie*, temos bons argumentos igualitários contra o distributivismo. Na verdade, não estou defendendo nem mesmo que não temos algo importante a aprender com visões distributivas. Ao contrário: caso queiramos entender melhor as implicações distributivas de princípios de justiça, esse debate me parece inescapável. O que estou enfatizando é que não temos muito o que aprender a respeito da *natureza* da igualdade e qual a importância moral do igualitarismo.

Resta saber, portanto, se a alternativa relacional se sai melhor. Esse é o segundo motivo pelo qual não pretendo oferecer argumentos contrários à visão distributiva. Se por um lado as críticas ao distributivismo já foram relativamente exploradas as últimas décadas, por outro, acredito que o principal obstáculo para a visão relacional de igualdade, hoje, tenha a sua origem *dentro* do próprio igualitarismo social. Ou melhor, que existem certas insuficiências em teorias que justificam seus argumentos com base em um ideal relacional de igualdade. Explico. Se um por lado as vantagens de uma visão relacional em relação à visão distributiva não são muito difíceis de serem apreendidas, por outro, não é totalmente claro o que essa forma de igualitarismo tem a nos oferecer *propositivamente*. Dois problemas me parecem urgentes para qualquer visão relacional da igualdade.

Problema da vagueza. O que significa estabelecer relações que atendam às exigências de respeito mútuo entre as pessoas, ou como devemos caracterizar uma sociedade de iguais? O primeiro problema, portanto, se refere à vagueza de alguns dos termos centrais do igualitarismo relacional. Mesmo que as objeções à visão distributiva estejam melhor ou pior sedimentadas, poderíamos argumentar que a formulação positiva da visão relacional permanece, no mínimo, vaga[22]. Não é claro o que uma relação de respeito mútuo demanda, nem tão

exigente em termos pessoais do que a própria concepção de igualdade rawlsiana. Não acredito que essas mudanças sejam em si mesmo uma objeção à relevância da divisão entre dois tipos de igualitarismo, na medida em que ela indica algo que igualitários sociais vem enfatizando a bastante tempo, a saber, que um ideal exclusivamente distributivo não é estável de um ponto de vista moral. Dworkin, por sua vez, parece ter mantido sua posição igualitária ao longo de sua obra como um todo.

[22] Cf. Arneson, 1999, Green, 2010.

pouco que visões distributivistas não possam, de algum modo, serem reformuladas no vocabulário do igual respeito. Além do mais, se o valor da igualdade deve ser formulado como um ideal político e social, como insistem - a meu ver corretamente - certos autores e autoras desse movimento[23], então é natural que esse ideal possa ser expresso de muitos modos diferentes, nem todos compatíveis entre si. Em suma: precisamos oferecer argumentos substantivos sobre o significado de relações de respeito mútuo entre iguais.

Problema da indeterminação distributiva. O segundo obstáculo pode ser ainda mais nocivo à agenda relacional na medida em que, à primeira vista, parece ser uma fraqueza diante daquilo que visões distributivas possuiriam de melhor, a saber, consequências distributivas específicas. Ainda que, como afirmei, as implicações distributivas sejam um elemento crucial do igualitarismo relacional, não é simples extrair consequências distributivas determinadas de um ideal social mais amplo. A falta de determinação de propostas distributivas é um problema não apenas do ponto de vista das vantagens comparativas, mas também na medida em que sem elas não temos como entender como problemas distributivos devem ser tratados tendo em vista dimensões não distributivas da igualdade[24]. Em suma: precisamos formular de modo preciso (quando esse for o caso) quais são os princípios distributivos de uma sociedade de iguais.

Responder satisfatoriamente a ambos os desafios está muito além do escopo deste trabalho – ou mesmo deste pesquisador. Na verdade, não acredito que esses problemas possam ser respondidos apenas por uma apenas uma ou duas contribuições isoladas, mas, ao invés disso, que apenas uma agenda de pesquisa coletiva possa contribuir para a sua resposta. O que pretendo apresentar no restante deste trabalho é apenas uma contribuição inicial à primeira das duas tarefas, o problema da vagueza conceitual. Nesse sentido, o trabalho que estou propondo almeja um objetivo *construtivo*, a saber, eliminar parte da vagueza associada ao ideal de respeito mútuo entre iguais e, portanto, apenas de modo derivado possui uma pretensão contestatória. O melhor que podemos fazer na tentativa de fortalecer um ideal democrático de igualdade é fortalecer nossa posição contra as adversidades impostas pela própria

[23] Cf. Anderson, 1999, pp. 313 -314; Scheffler, 2003, p. 22.

[24] Agradeço aos comentários de Rolf Kuntz na formulação dessa objeção.

visão relacional. Entender os fundamentos de nossas crenças é um problema crucial para qualquer movimento de resistência.

IV- Respeito Deliberativo

Meu objetivo é fornecer conteúdo normativo determinado para uma das noções centrais do igualitarismo relacional, a saber, a ideia de respeito mútuo entre iguais. Esse é, como vimos, o fundamento moral por trás das principais teorias relacionais da igualdade, e a ênfase no ideal de relações pautadas pelo respeito mútuo difere igualitários relacionais de outras formas de igualitarismo, como o igualitarismo de fortuna. Caso eu consiga realizar essa tarefa, isto é, caso consiga dar um conteúdo determinado para essa noção, então poderemos manter duas proposições fundamentais para a agenda de pesquisa igualitária: (i) que a noção de respeito mútuo é conceitualmente relevante para entendermos as relações em uma sociedade que se pretende igualitária e que, a partir dela, (ii) podemos conceber consequências práticas importantes (distributivas ou não) para avaliarmos contextos de opressão e desrespeito.

Particularmente, pretendo mostrar que o reconhecimento mútuo como sujeitos de direitos - tenham esses direitos implicações distributivas ou não[25] - é moralmente relevante para qualquer forma de igualitarismo. Em particular, a própria ação de *demandar* um direito, para além do conteúdo proposicional específico desse direito, pressupõe uma relação normativa entre iguais que respeita critérios próprios de validade. Essa relação só pode ser devidamente descrita, argumento, nos termos de uma moralidade de segunda-pessoa, na qual a razão para a justificação da ação tem como fundamento, de um lado, a autoridade daquele ou daquele que reivindica e, de outro, a responsabilização para quem a reivindicação é direcionada. Em outras palavras, ela é fundada em uma relação horizontal entre iguais em autoridade para reivindicar uns para os outros o conteúdo proposicional de seus atos de fala.

Concepções distributivas que não reconheçam essa forma irredutivelmente igualitária e de segunda-pessoa entre portadores de direitos podem gerar formas graves de desrespeito na medida em que tratam as pessoas como *desiguais* em autoridade política. Dito de outro modo: ainda que extremamente igualitárias em termos materiais, uma

[25] Parto do princípio de que qualquer estrutura de direitos implica, ainda que indiretamente, reivindicações distributivas. Por consequências distributivas entendo particularmente direitos econômicos sociais.

concepção distributiva de igualdade pode tratar as pessoas como desiguais em relação à autoridade pública, as instituições que, em geral, são as principais responsáveis pela distribuição de recursos. Isso significa que qualquer forma de igualitarismo que sustente que o valor da igualdade é independente da reivindicação de direitos por parte de agentes morais está fadada ao fracasso. Ela fracassa, contudo, não por desconsiderar *outro* valor igualmente importante, como, por exemplo, a liberdade ou o autogoverno democrático, mas precisamente por violar a igualdade de participação democrática entre agentes morais.

A melhor forma de darmos conteúdo a esse raciocínio seja por meio da ideia de *respeito deliberativo*, uma forma de consideração ou atitude que todos os membros de uma sociedade autogovernada estão autorizados a demandar uns dos outros e, portanto, acarreta obrigações interpessoais válidas.

O ideal de uma sociedade de iguais possui, certamente, vários tipos de relações importantes. A relação política entre iguais em autoridade abordada aqui representa apenas um caso (ainda que importante) dentre outros. A noção de respeito deliberativo nos ajuda a entender os pressupostos normativos dessa forma de relação e, ao fazer isso, a identificar certas consequências de relações entre iguais em respeito. Não obstante a existência de outras formas de relação social importantes para o igualitarismo, a relação entre cidadãos e o exercício legítimo da autoridade política possuem um valor ao mesmo tempo irredutível e igualitário: todo cidadão ou cidadã possui uma autoridade igual de reivindicação em relação a um produto da cooperação social, a saber, o uso apropriado do poder coletivo, o que, por sua vez, implica na obrigação correlativa de ser colocado em relações de responsabilização pela demanda alheia. Logo, o igualitarismo relacional assume uma tese forte a respeito da democracia: não é possível de um ponto de vista moral obtermos relações sociais ao mesmo tempo igualitárias distributivamente e não democráticas de outro. Isso significa, por exemplo, que o igualitarismo relacional não é compatível com modelos instrumentalistas de autoridade política. Ou ainda que um ideal de justiça distributiva possa ser efetivamente realizado por meios não democráticos[26] Por tratar-se de um tipo específico de relação, as conclusões nesse campo não podem

[26] Essa para ser, ao menos em termos conceituais, a conclusão de um autor igualitário como Dworkin ao afirmar que "uma tirania benevolente" poderia realizar uma distribuição mais igualitária de recursos do que uma democracia (2002, p. 187). Ver também Van Parjis, 1995.

ser estendidas automaticamente para outras formas importantes de relação social. Estamos preocupados com relações entre pessoas *enquanto* cidadãos ou cidadãs. Como nos alertam as teorias feministas e marxistas, existem formas de dominação que escapam às relações entre agentes políticos, envolvendo, sobretudo, esferas domésticas e as relações de produção. Uma teoria sobre a esfera pública é insuficiente para dar conta dessas outras dimensões ou para enfrentar outros modos de opressão. Contudo, acredito que se trate de uma forma de relação particularmente importante para o igualitarismo e que, além disso, possui implicações institucionais amplas quando incluímos as instituições sociais responsáveis por protegê-las e realizá-las, como noção de cidadania democrática.

Ao final, a principal contribuição conceitual do respeito deliberativo é ressaltar a diferença entre, de um lado, respeitar o direito que as pessoas possuem e, de outro, respeitar *as pessoas como portadores de direito*, ou autores políticos da justiça. Sem poder desenvolver apropriadamente esse ponto, acredito que essa diferença esteja por trás de uma das proposições fundacionais da filosofia de John Rawls, a saber, que, para os efeitos da justiça, as pessoas devem ser entendidas como "fontes auto-originárias de reivindicações válidas"[27]. Isto é, que suas

[27] Essa formulação é encontrada em Rawls, 1980, p. 534. Considerar o projeto igualitário de John Rawls como um exemplo de teoria relacional da igualdade pode ser uma afirmação controversa à primeira vista. Afinal, sua teoria da justiça não apenas serviu de inspiração para o igualitarismo de fortuna como ela também foi identificada por Iris Young (1999) como um exemplo importante do chamado "paradigma da distribuição". Não tenho como enfrentar aqui o problema com essas duas interpretações. Gostaria apenas de ressaltar que um princípio de igualdade de oportunidades, tal como formulado pela igualdade de fortuna, ainda que fundamental para uma concepção igualitária de justiça, deve ser compatibilizado, da perspectiva rawlsiana, com a exigência normativa igualmente fundamental de reciprocidade distributiva entre as pessoas - nesse caso, o Princípio de Diferença (Rawls, 1971, p. 105). Segundo o princípio de fraternidade distributiva rawlsiano, devemos reivindicar maiores benefícios advindos da cooperação social somente quando tais benefícios possam ser devidamente justificados da perspectiva daqueles e daquelas piores situadas. Se o igualitarismo de fortuna toma como problema central a evitar a exploração interpessoal em arranjos distributivos, o igualitarismo rawlsiano tem por objetivo prioritário assegurar formas de cooperação social que satisfaçam a reivindicação de igual respeito. No caso específico de desigualdades econômicas, reguladas pelo Princípio de Diferença, isso significa avaliar essas desigualdades prioritariamente a partir de seu impacto na perspectiva de vida dos menos

reivindicações ancoram seu conteúdo normativo em sujeitos morais concretos que não apenas possuem certos direitos morais básicos, os quais devem der reconhecidos como constitutivos da própria agência moral, mas que também possuem a autoridade moral de reinvindicar *uns dos os outros* as obrigações derivadas desses direitos.

V. Direitos morais e razões de segunda-pessoa

Respeito deliberativo é uma forma de dever de respeito mútuo exigido em contextos de autogoverno nos quais todos os cidadãos e cidadãs partilham a mesma autoridade deliberativa em relação ao direito de governar atribuído à autoridade política. Se o argumento está correto, então é um ideal de respeito deliberativo que deve governar a relação entre iguais em cidadania. Enquanto um dever, a noção demanda o reconhecimento de um status normativo determinado: todo cidadão ou cidadã tem o direito moral de demandar o uso apropriado do exercício da coerção coletiva, apenas pelo fato de ser um participante pleno da sociedade política em questão. Correlativamente, o direito implica um dever de responsabilização para com essas demandas: todos os cidadãos e cidadãs encontram-se em posição de responsabilização moral em relação às demandas válidas dos demais. Ou seja, todos são mutualmente responsabilizáveis por demandas que tem por objetivo o uso apropriado da autoridade política, um recurso social que, por seremos iguais em cidadania, possuímos em comum. Em comparação com a propriedade de si e a propriedade do mundo, duas outras formas importantes de titularidades básicas atribuídas à sujeitos morais, o respeito deliberativo é o reconhecimento da propriedade *mútua* dos meios da coerção entre iguais. Se, como pretendo mostrar, uma concepção democrática de organização da sociedade aceita apenas uma justificação possível para o emprego legítimo da autoridade política, a saber, o autogoverno, então devemos admitir um dever de reciprocidade específico entre os participantes de uma sociedade política que implica consequências normativas determinadas, entre a quais a possibilidade de *demandar uns dos outros* o reconhecimento desse estatuto moral.

Respeito é um conceito que admite diferentes interpretações. Em primeiro lugar, por respeito deliberativo tenho em mente o sentido de respeito enquanto reconhecimento e não enquanto uma forma de

beneficiados pela cooperação social. Desenvolvo uma defesa do projeto igualitário de rawlsiana nas linhas de um igualitarismo social em Petroni, 2017, cap. 2.

apreço. Respeito como reconhecimento é, para seguir a formulação de Stephen Darwall, "uma disposição para se regulamentar uma conduta em relação a alguma coisa por meio de restrições que derivam de sua natureza"[28]. O valor para o qual o respeito (enquanto reconhecimento) é a atitude apta correspondente é a dignidade pessoal dos outros membros da sociedade política. Formas de apreço, por outro lado, tendem a valorizar distinções individuais advindas do mérito ou de pertencimento social, demandadas em casos de valorização relativa das pessoas. Enquanto uma atitude categorial e generalizada – respeito é uma atitude incondicional a qual todos estamos sujeitos em nossas transações morais – respeito deve ser diferenciado de duas outras atitudes ou disposições igualmente importantes em contextos morais: atitudes de aversão, tal como o medo e privacidade, de um lado, e atitudes de abertura incondicional, tal como o amor e a solidariedade de outro[29].

Em segundo lugar, respeito deliberativo envolve um dever de reciprocidade entre iguais. Em geral, por dever de respeito mútuo assumo pode ser entendido como a atitude de assumir, em contextos específico, a perspectiva alheia *a partir de seus próprios critérios avaliativos* e de estarmos dispostos a oferecer razões fundadas nessa avaliação para aqueles afetados por nossas ações ou decisões quando elas entrarem em conflito com as perspectivas alheias[30]. É uma demanda de civilidade democrática diante de iguais no modo como perseguimos nossos valores e planos de vida particulares. Em nenhum momento espera-se que o conflito entre perspectivas, sejam elas fundadas em interesses pessoais ou valores objetivos irredutíveis, possa ser *superada* por meio do dever de respeito deliberativo. Ao contrário: partimos do pressuposto fundamental que as sociedades políticas contemporâneas são constituídas a partir de um pluralismo de concepções de bem e identidades pessoais não apenas diferentes entre si, mas em grande medida contraditórias entre si. Isso é o resultado, por exemplo, de outras titularidades básicas como o direito à segurança e à independência moral. O imperativo do respeito deliberativo é apenas uma forma de organizar e formular esse conflito de modo que ele não impeça o exercício legítimo de uma autoridade política comum. Trata-se, evidentemente, de um ideal,

---

[28] Darwall, 2013, p. 293. A formulação original é encontrada em Darwall, 1977.

[29] Ver adiante as implicações de cada uma dessas atitudes para os pressupostos normativos da cidadania.

[30] Uma definição da noção em linhas similares é formulada por Rawls, 1971, pp. 337 – 338.

incerto e difícil de ser praticado. Daí a formulação do respeito deliberativo na forma de um dever: uma atitude demandada em transações interpessoais em contextos de deliberação política entre iguais.

A noção de respeito deliberativo não se aplica a *todas* as formas de relação social. Diferentemente do que esperamos de autoridades públicas, por exemplo, as quais precisam atender a exigência de igual consideração e respeito por todos, relações políticas fundadas no valor do respeito deliberativo não exigem que tratemos todos e todas como igual consideração. Ao contrário: sujeitos livres e iguais valorizam seus valores e concepções de bem particulares a ponto de colocarem em risco sua identidade caso essas dimensões sejam neutralizadas. Contudo, reivindicações políticas, na medida em que implicam o exercício da coerção sobre pessoas, exige um critério normativo mais exigente de validade.

Possuir igual respeito deliberativo significa que eu posso reivindicar algo *de você* e que você, reciprocamente, pode ser responsabilizado, em termos morais, *por* mim pela minha reivindicação. O reconhecimento da igualdade de autoridade em relação a demandas políticas fundamentais deve ser entendido como um conceito essencialmente de segunda-pessoa, tal como o termo foi proposto por Stephen Darwall[31]. São razões que possuem por referência as pessoas que, no caso em questão encontram-se (ou deveriam se encontrar) igualmente abertas à responsabilização moral. Outra forma de expressar isso é afirmando que ao estabelecermos relações de autoridade mútua em uma sociedade democrática, precisamos levar em consideração certas obrigações que, por sua vez, acarretam razões para ação centradas nos sujeitos, isto é, obrigações interpessoais entre cidadãos e cidadãs. Razões centradas nos sujeitos, em oposição à estados de coisas, nos levam a rejeitar o modo tradicional de interpretarmos obrigações interpessoais, a saber, a ideia de que que quando respeito alguém estou, na verdade, respeitando apenas os direitos ou as restrições dentológicas que aquela pessoa possui. A autoridade moral nesse último acaso é encontrada na

[31] Darwall, 2006. Uma boa introdução em português ao princípio básico da moralidade de segunda-pessoa encontra-se em Darwall, 2013. A moralidade de segunda-pessoa desenvolvida por Darwall tem por pretensão fundamentar todo o espaço das razões morais. Ainda que partilhe das pretensões do autor, o uso da ideia de razões de segunda-pessoa pressuposta neste trabalho são restritas à relação entre iguais em autoridade política.

posse ou titularidade individual que o agente possui. Da perspectiva de uma moralidade de segunda-pessoa, a fonte da obrigação é a autoridade que o outro possui de *demandar* esse respeito de mim, uma demanda à qual estou sujeito a ser responsabilizado caso a ignore. "A dignidade das pessoas", afirma Darwall, "é a posição de segunda-pessoa de um igual: a autoridade para se fazer reivindicações e exigências um do outro enquanto agentes livres e racionais"[32]. O respeito por essa dignidade é, nesse caso, a admissão dessa autoridade.

Qual a relação entre razões de segunda-pessoa, de um lado, e autoridade política de outro? Acredito que uma forma de respeito de segunda-pessoa (que estou chamando de respeito deliberativo) seja uma consequência direta da maneira pela qual justificamos a existência, e o funcionamento, de uma autoridade política legítima.

Vamos definir uma autoridade como o poder moral de exigir, ou impedir, ações por meio de regras potencialmente sustentadas pela coerção. Uma autoridade política seria o poder centralizado de exigência, ou impedimento, de ações por meio do uso da coerção coletiva em uma sociedade. Uma autoridade política é *legítima*, por sua vez, quando as regras que ela produz gera obrigações de obediência por parte dos seus cidadãos. Notemos que obedecer uma regra é diferente de simplesmente anuir a uma regra. Nossa anuência a algo pode ser justificada por diferentes razões, como, por exemplo, os benefícios esperados advindos da decisão. Quando um assaltante nos demanda: "a bolsa ou a vida", estamos *anuindo* a uma ordem, mas não à obedecendo no sentido de que ela gera uma obrigação moral sobre nós. Analiticamente falando, portanto, autoridades *legítimas* possuem a capacidade de imposição de obrigações válidas, o que significa afirmar, pela tese da correlação entre direitos e deveres, que elas possuem um direito de governar[33]. Uma autoridade política legítima pode reivindicar o governo legítimo das relações entre as pessoas por meio de regras que podem ser exigidas das pessoas por meio da ameaça de coerção. Nesse sentido, uma autoridade política legítima é aquela que, *de fato*, reivindica o exercício (legítimo) da coerção, e que, *de direito*, o possui.

---

[32] Darwall, 2013, p. 292.

[33] Por questão de espaço, deixo de lado o debate com perspectivas importantes sobre a autoridade que, não obstante, rejeitam a *possibilidade* de autoridades políticas centralizadas serem moralmente legítimas, tal como o anarquismo. Para os efeitos do argumento vou assumir que, em sociedades liberais como as nossas, as principais instituições políticas são fundadas nessa possibilidade.

Caso aceitamos a premissa fundamental da tradição democrática, qual seja, que as pessoas são iguais do ponto de vista de seus poderes morais, isto é, que não existe autoridade *política* natural entre as pessoas, então somos levados a concluir que a única forma possível de exercer o direito de governo entre iguais é por meio do *auto*governo. Essa é, por exemplo, a célebre conclusão de Rousseau em seu contrato social: dado que nenhum home ou mulher possuí autoridade natural sobre os demais, e dado que existe uma diferença normativa entre força e direito, entre autoridades *de facto* e autoridade *de jure*, então a base da autoridade legítima só pode ser uma convenção entre iguais em autoridade[34]. O argumento pode ser colocado da seguinte forma[35]:

1. Uma autoridade política *de jure* tem o poder de criar obrigações sobre as pessoas (direito de governar).
2. Não existem relações naturais de autoridade política entre pessoas (livres e iguais).
3. Caso uma autoridade política queira exercer o direito legítimo de governar as relações entre livres e iguais, então todos e todas a quem esses deveres incidem possuem um direito incondicional básico de participação efetiva na construção das regras e leis resultantes no direito de governar.
4. Dado que o direito de governar é exercido por todos, e não por um autoridade moral independente do conjunto de pessoas, então a reivindicação de seu uso apropriado é uma reinvindicação direcionada *de* uma pessoa *para* outra. Correlativamente, quando obedecemos uma lei ou regra legítima estamos obedecendo uns aos outros.
5. O não reconhecimento dessa igual autoridade de reivindicação acarreta a perda de legitimidade do exercício da coerção, transformando-a em poder *de facto*.

Nesse sentido, respeito deliberativo é o tipo de reconhecimento que prestamos àqueles e àquelas que possuem uma igual autoridade de demandar o uso apropriado do poder político, um poder que possuímos em comum e para o qual, em última instância, a única justificativa válida passa pela deliberação entre iguais em direitos e prerrogativas.

É verdade que as sociedades modernas desenvolveram um número imenso de instituições políticas responsáveis por organizar e efetivar o direito de governar e que permanece em aberto se tais instituições favorecem ou obstruírem uma deliberação verdadeiramente democrática. O ponto aqui, contudo, é anterior: não importa quais sejam essas

[34] Ver, Rousseau, 1987, p. 49.

[35] Novamente, deixo de lado a possibilidade de não existir autoridades *de jure*.

instituições, nem mesmo se podemos ter esperanças de que elas canalizem as expectativas de uma deliberação democrática genuína, o ponto do Rousseau (vamos chama-lo assim) é que *a origem* da legitimidade do exercício da coerção coletiva é a autoridade deliberativa igual e incondicional possuída por cada membro da sociedade. Uma noção democrática de autoridade pressupõe a possibilidade de estabelecermos relações, ao mesmo tempo, horizontais e simétricas - logo de segunda-pessoa - entre nós. Do ponto de vista democrático, o direito de governar pressupõe a igual autoridade deliberativa de todos e sua legitimidade depende de que esse pressuposto seja garantido em nossas transações políticas.

Esse argumento não é novo e pode ser encontrado em diferentes formulações ao longo da tradição política democrática: desde autores como Rousseau e Kant até formulações contemporâneas nas obras de Habermas, Rawls e Benhabbib. Não reivindico aqui nenhuma originalidade. Na verdade, arrisco a dizer que as mesmas considerações feitas até o momento poderiam ser feitas também a partir desses autores e autoras. Gostaria apenas de enfatizar que levar a sério a dimensão irredutivelmente de segunda-pessoa das reivindicações políticas possui uma implicação importante para o modo como entendemos o próprio *conceito* de direito.

A rigor, acredito que o principal argumento da tradição democrática não seja a proposta de criação de novos direitos, ou que ela defenda a existência de direitos ditos "democráticos", por oposição a direitos ditos "liberais"[36]. A perspectiva democrática do poder não altera de modo fundamental o conteúdo proposicional dos direitos. Antes, o correto seria dizer que os direitos existentes, tal como a propriedade de si e o direito de subsistência (e aqui não entro no mérito da questão de quais são eles) devem ser concebidos *democraticamente*. De fato, direitos de expressão e participação devem ser entendidos como básicos e incondicionais. A participação política é um direito incondicional. Seguindo o modelo de direitos básicos proposto por Henry Shue, um

[36] Essa me parece ser a fonte da confusão em autores e autoras que procuram encontrar um conflito irredutível entre, de um lado, direitos "liberais" e, de outro, direitos "democráticos". Isso não significa, é claro, que não existam tipos de direitos distintos, tais como liberdades individuais, direitos políticos, direitos sociais, etc. O ponto é que, de um ponto de vista democrático, *todos* os direitos fundamentais, e não apenas os políticos, possuem uma natureza intersubjetiva de segunda-pessoa. Para uma visão similar a que está sendo proposto aqui, ver Habermas, 1998.

direito é básico na medida em que, primeiro, não pode ser reduzido a nenhum outro e, ao mesmo tempo, é uma condição de possibilidade para o exercício efetivo do conteúdo dos demais direitos[37]. Direitos políticos representam, nesse caso, a forma institucional por excelência de reivindicações públicas, seja elas individuais, relacionadas à expressão de conteúdos, ou coletivas, na forma da livre-associação e direito a representação. Em oposição à tradição democrática, parte importante da tradição liberal procura construir direitos políticas *a partir* de outros interesses mais fundamentais, como a proteção às liberdades individuais. O direito de participação é justificado como a melhor forma de garantir o controle do poder. Desse ponto de vista, portanto, teríamos uma mudança importante no estatuto dos direitos políticos que, de importantes, porém instrumentais, passariam a ser concebidos como importantes e irredutíveis.

Mas o que isso significa de um ponto de vista filosófico? Qual a relevância em afirmar que o direito à participação deve ser entendido como irredutível? O princípio de participação de ser entendido, ao mesmo tempo, como um princípio moral e institucionalmente básico na medida em que nos permitem diferenciar, de um lado, o respeito ao direito que as pessoas possuem, de um lado, do respeito por pessoas como portadoras desses mesmos direitos, de outro. Da perspectiva democrática, direitos básicos possuem duas dimensões irredutíveis, uma dimensão proposicional, referente ao seu conteúdo, e uma dimensão performativa, referente à sua reivindicação. A diferença entre as duas formas de reconhecimento é importante ainda que pouco notada. Cada uma delas impõe um tipo particular de dever sobre às outras pessoas.

Em geral direitos básicos impõem deveres sobre os outros por conta de seu conteúdo proposicional: se A possui um direito à *x*, então todos possuem o dever de reconhecer *x* como (potencialmente) valioso para A e, ao mesmo caso, caso *x* seja um direito básico no sentido shueniano, o direito à *x* implica às garantias sociais para a sua plena realização contra ameaças convencionais. Tomemos o exemplo de direitos à segurança e a independência moral. Nosso direito à segurança implica o reconhecimento da segurança como algo valioso, o que nos obriga a não por em risco a segurança ou integridade física de alguém, como também à série de garantias sociais necessárias para que possamos desfrutar efetivamente esse direito. Um direito básico à segurança impõe o dever, por exemplo, de sustentarmos arranjos institucionais adequados a sua

[37] Shue, 1996.

fruição. É nesse sentido que direitos básicos, na formulação de Shue, oferecem as bases racionais para a reivindicações legítimas.

Contudo, relações democráticas envolvem o reconhecimento de uma segunda dimensão: o reconhecimento das pessoas como sujeitos do direito. Para cada direito básico existente temos o dever de reconhecer, paralelamente, o ato de reivindicação desse direito uns para os outros. Temos o dever de reconhecer nossa igual autoridade deliberativa em uma sociedade democrática. Tal como afirma Joel Feinberg, em sua teoria dos direitos, o ato de fala de reivindicar coisa alguma para alguém ou para uma comunidade de direitos é tão importante quanto a satisfação do conteúdo da reivindicação[38]. No caso de uma sociedade democrática, *reivindicações* distributivas são moralmente tão importantes do ponto de vista igualitário quanto o conteúdo proposicional dessas demandas (isto é, a distribuição de recursos). Se afirmamos, por exemplo, que todas as pessoas possuem um direito básico aos meios de sua sobrevivência (uma proposição bem modesta do ponto de vista igualitário, mas que está longe de ser trivial em nossa realidade social), então além de termos o dever de prover as garantias sociais para a realização efetiva desse direito, encontramo-nos abertos à responsabilização moral *para os seus portadores*. Violamos a dignidade de alguém seja quando permitimos que viva na miséria material, seja quando suas reivindicações são sistematicamente silenciadas. A privação da possibilidade de reivindicação, encontrada em contextos de dominação política, deferência social e formas sistemáticas de segregação e silenciamento, são formas de opressão tão importante do ponto de vista do respeito deliberativo quanto a privação distributiva. Deveres referentes à dimensão performativa de reivindicações são importantes para lidarmos analiticamente com contextos estruturais de injustiça como dominação política e de gênero e exploração econômica nos quais *não há* coerção no sentido estrito do termo. O fato das pessoas terem a palavra sobre os tipos de relações nos quais elas são coagidas a viverem importa.

Considerações Finais

Havia começado este trabalho com uma divisão no interior do campo igualitário tendo por critério analítico duas formas diferentes de conceber o ideal moral por trás do igualitarismo. O igualitarismo social, ou o valor relacional da igualdade, representa uma forma de resistência

[38] Feinberg 1973, pp. 58 – 59, 64 – 65.

teórica à concepção dominante na filosofia política contemporânea que pressupõem a redução do valor da igualdade a um ideal distributivo. Em sua dimensão negativa – ou crítica – teorias igualitárias contrastam o distributivismo com a importância de estabelecermos relações sociais não-opressivas, evitando formas de dominação política, exclusão social e exploração econômica, que não apenas encontram-se presentes em nosso mundo social como são incapazes de serem devidamente compreendidas (e consequentemente transformadas) caso continuemos a insistir que o objetivo de uma sociedade verdadeiramente igualitária seja a eliminação dos efeitos da fortuna ou do acaso nas expectativas de vida individuais.

Com base nisso, procurei argumentar que uma maneira possível de formular a dimensão *positiva* do igualitarismo social, isto é, a realização prática de seu ideal de sociedade, passa pelo reconhecimento de formas de respeito mútuo e autorrespeito individual entre iguais em relação a uma autoridade política democrática, e que essa forma de relação impõe obrigações interpessoais em contextos de autogoverno. Denominei de *respeito deliberativo* essa forma de atitude e argumentei que essa noção possui implicações normativas determinadas sobre o modo como devemos compreender os fundamentos da cidadania democrática, uma relação pública fundada em razões de segunda-pessoa. Uma consequência imediata do respeito deliberativo é o reconhecimento de que *reivindicações* distributivas são moralmente tão importantes para o igualitarismo quanto o seu conteúdo proposicional. Violamos a dignidade de alguém seja quando permitimos que viva na miséria material, seja quando suas reivindicações são sistematicamente silenciadas.

O argumento apresentado é restrito em dois sentidos diferentes. Primeiro, porque refere-se apenas a uma forma – e não certamente da única - de conferir significado substantivo ao ideal normativo por trás da causa igualitária social. É implausível imaginarmos que outras formas de relação social possam ser caracterizadas do mesmo modo que as relações políticas de autogoverno. Em segundo lugar, como vimos na seção (3), o problema da vagueza conceitual é apenas um dos obstáculos ao desenvolvimento de uma teoria relacional da igualdade. Precisamos explorar de que modo a noção de respeito mútuo poderia fornecer as bases para princípios distributivos gerais, ou, caso a formulação de princípios não seja um objetivo desejável, com base em quais critérios devemos avaliar as desigualdades econômicas vigentes nas democracias contemporâneas.

Gostaria de finalizar este artigo, contudo, apontando para um desdobramento possível do argumento. Caso a ideia de respeito deliberativo faça sentido, então uma agenda de pesquisa pautada pela igualdade relacional poderia trazer ganhos teóricos inesperados para a teoria política contemporânea. Por meio dela podemos, por exemplo, estabelecer uma ligação conceitual entre dois tipos de debate que, a despeito de um relacionamento teórico notoriamente difícil, possuem óbvias afinidades práticas, a saber, as teorias igualitárias, de um lado, e teorias do reconhecimento e da diferença, de outro, tal como propostas por filósofas como Iris Young, Nancy Fraser e Miranda Fricker[39]. Uma vez compreendida as aspirações normativas do igualitarismo e sua relação normativa indissociável com a luta contra contextos de dominação política, exclusão social e exploração econômica, podemos passar a nos dedicar aos problemas "eles próprios", isto é, aos problemas enfrentados pela prática da justiça social em nosso mundo, deixando de lado - pelo menos momentaneamente - nossa obsessão nacional com trabalhos de natureza exegética a respeito das diferenças entre teorias igualitárias e teorias do reconhecimento. Problemas práticos que, caso o igualitarismo relacional esteja correto, não são independentes de experiências concretas de injustiça. Em outras palavras: uma melhor compreensão da natureza da igualdade pode significar uma coalização de inspirações igualitária orientada para *os problemas comuns* às duas perspectivas[40].

Referências bibliográficas

ARNESON, R. (1989) "Equality and Equal Opportunity for Welfare" in: **Philosophical Studies** vol. 53, pp. 77 – 93.

____. (1999) "Comments on 'What is the point of Equality'" in: **BEARS Symposium** 04/08/1999 http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904arne.html

____. (2000) "Luck Egalitarianism and Prioritarianism" in: **Ethics** vol. 110 n. 2, pp. 339 – 349.

[39] Cf. Young, 1990; Fraser & Honneth, 1998, Fricker, 2007.

[40] Devo à Flávia Birolli e a Raissa Ventura o emprego da ideia de coalisão nesse contexto.

ANDERSON, E. (1999) "What's the point of Equality?" in: **Ethics** vol. 109 n. 2, pp. 287 – 337.

____. (2010) "The Fundamental Disagreement Between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians" in: **Canadian Journal of Philosophy** vol. 40, iss. sup. 1, pp. 1 – 23.

____. (2014) "A world turned upside down: Social hierarchies and the new history of egalitarianism" in: **Juncture** vol. 20 n. 4, pp. 258 -267.
COHEN, G. A. (1989) "On the Currency of Egalitarian Justice" in: **Ethics** vol. 99 n. 4 pp. 906 – 944.

____. (1991) "Incentives, Inequality and Community" in: **The Tanner Lectures in Human Values** (delivered at Stanford University, May 1991).

DARWALL, S. (1977) "Two Kinds of Respect" in: **Ethics** 88, pp. 36 – 49.

____. (2006) **The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability** Cambridge Mass.: Harvard Press.

_____. (2013) "Respeito e a Perspectiva de Segunda-Pessoa" in: DARWALL, S., GIBBARD, A., & RAILTON, P. (org.) **Metaética: Algumas Tendências**. Santa Catarina: Editora UFSC, pp. 291 – 317.

DWORKIN, R. (1981a) "Equality of What? Part 1: Equality of Welfare" in: **Philosophy & Public Affairs** vol. 10 n. 3, pp. 185 – 246.

____. (1981b) "Equality of What? Part 2: Equality of Resources" in: **Philosophy & Public Affairs** vol. 10 n. 3, pp. 283 – 354.

____. (2002) **Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality**. Cambridge Mass.: Harvard Press.

FEINBERG, J. (1972) **Social Philosophy** Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

____. (1992) "In Defense of Moral Rights" in: **Oxford Journal of Legal Studies** vol. 12 n. 2, pp. 149 – 169.

FRASER, N. & HONNETH, A. (2004) ***Recognition or* Redistribution*? A Political Philosophical Exchange***. London: Verso.

FORST, R. (2014). ***Justification and critique. Towards a Critical Theory of Politics.*** Cambridge: Polity Press.

FRICKER, M. (2007) **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. Oxford Press.

GREEN, L. (2010) "Two Worries About Respect for Persons" in: **Ethics** 120, pp. 212 – 231.

HABERMAS, J. (1998) "On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy" in: CIARAN, C & GREIFF, P. de (ed.) **The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory**. Cambridge: MIT Press, pp. 253 – 264.

KOLODNY, N (2014) "Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy" in: **Philosophy and Public Affairs** vol. 44 i. 4, pp. 287 – 366.

KYMLICKA, W. (2006) **Filosofia Política Contemporânea: Uma introdução** São Paulo: Martins Fontes.

O'NEILL, M. (2008) "What Should Egalitarians Believe" in: **Philosophy & Public** Affairs 36, n. 2, pp. 119 – 156.
(1997) Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Oxford: Oxford Press.

. (2008) "Republican Political Theory" in: FLEURBAEY, M., SALLES, M. & WEYMARK, J. A. (ed.) Justice, Political Liberalism and Utilitarianism: Themes from Harsanyi and Rawls. Cambridge: Cambridge Press, pp. 384 – 410.

PETRONI, L. (2017) **A Moralidade da Igualdade: Igualitarismo, Autoridade Política e Razão de Segunda-Pessoa**. Tese de doutoramento defendida no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (junho de 2017).

RAWLS, J. (1971) **A Theory of Justice**. Cambridge Mass.: Harvard Press.

_____. (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory" in: **Journal of Philosophy** vol. 77, n. 9 pp. 515 – 572.

ROEMER, J. (1995) "Social equality and personal responsibility" in: **Boston Review** April/Mai http://new.bostonreview.net/BR20.2/roemer.html

ROUSSEAU, J-J. (1987) "On the Social Contract", in: **The Basic Political Writings**. Trad. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

SCANLON, T. (2004) "When Does Equality Matter?" (manuscript delivered at John F. Kenney School of Government at Harvard University) https://www.law.yale.edu/system/files/documents/pdf/Intellectual_Life/ltw-Scanlon.pdf

SHEFFLER, S. (2003) "What is Egalitarianism?" in: **Philosophy and Public Affairs** vol. 31 pp. 5 – 39.

. (2015) "The Practice of Equality" in: FOURIE, C., SCHUPPERT, F. & WALLIMAN-HELMER (ed.) **Social Equality: On What it Means to be Equals**. Oxford: Oxford Press, pp. 21 -44.

SHUE, H. (1996) **Basic Rights: Subsistence, Affluence and U. S. Foreign Policy** New Jersey: Princeton Press.

SKINNER, Q. (1997) **Liberty Before Liberalism**. Cambridge: Cambridge Press.

VAN PARIJS, P. (1995) "A justiça e a democracia são incompatíveis?" in: **Revista Estudos Avançados USP** n. 9 vol. 23, pp. 109 – 128. http://www.scielo.br/pdf/ea/v9n23/v9n23a08.pdf

VITA, A. (2011) "Liberalismo, Justiça Social e Responsabilidade Individual" in: **DADOS Revista de Ciências Sociais** vol. 54 n. 4 pp. 569 – 608.

WOLFF, J. (1998) "Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos" in: **Philosophy and Public Affairs** vol. 27, pp. 97 – 122.

____. (2007) "Equality: The Recent History of an Idea" in: **Journal of Moral Philosophy** vol. 4 n. 1 pp. 125 – 136.

YOUNG, M. I. (1990) **Justice and the Politics of Difference**. New Jersey: Princeton Press.

Página intencionalmente deixada em branco

O comunitarismo e a educação: algumas considerações

Marcos Rohling[1]

Introdução

A pergunta pelo fim da educação reflete significativamente a contumaz crítica que o liberalismo político sofreu do comunitarismo. Considerando a crítica de pensadores como Walzer e MacIntyre, e outros como Sandel, Taylor e Etzioni, os quais rejeitaram os pressupostos liberais para a defesa da cidadania, dos direitos e da relação entre indivíduo e sociedade política, a pergunta pelo lugar da educação é deslocada daquela que autores como Ackerman (1981) e o próprio Rawls (1971), em certo sentido, entendiam como restritas às famílias para uma questão de responsabilidade social. Imbricada à educação, estão presentes os fins de uma comunidade política. Daí a importância da educação para o comunitarista. Para o liberal mais radical (e aqui não é o caso de Rawls, Habermas – que não se identifica como liberal - ou Dworkin, mas dos libertarianos), importam os direitos e a não interferência do Estado: educação, saúde, entre outros tantos, são ações que não dependem do Estado. Se cada qual tiver os meios adquiridos através do mercado para sua consecução, paga-se por sua formação; se, contrariamente, não a tiver, fica sem. A lógica comunitarista percebe a educação como parte da própria constituição da identidade e subjetividade, atreladas, por certo, aos próprios valores e tradições nas quais essa identidade toma corpo.

Neste texto, pretende-se discorrer sobre algumas implicações educacionais a partir da crítica que os comunitaristas direcionaram aos liberais – de tal forma a fazer com que autores com preferências decididamente liberais a incorporem em suas teorias. Trata-se de ideias

[1] Professor da Carreira do EBTT do Instituto Federal Catarinense – IFC, Campus Videira. Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

mais gerais sobre a educação depreendidas dos comunitaristas. Em vista disso, o texto será estruturado em duas partes. Na primeira delas, apontam-se, a partir de uma lista temática, quais são os elementos que o comunitarismo critica ou rejeita no liberalismo. Na segunda parte, a parte nuclear desse texto, que é subdividida em três, dá-se a discussão dos tópicos atinentes à educação, a saber: (a) da cidadania, (b) o currículo comum e (c) as implicações mais práticas de uma agenda comunitarista para a educação. Insiste-se que esses pontos não são exaustivos, mas evidenciam, pelo menos, flancos em que a crítica comunitarista desdobra-se em elementos de valor para a educação.

I. O Comunitarismo e a Crítica do Liberalismo

Pensadores como MacIntyre[2], Sandel[3], Taylor[4] e Walzer[5] têm sido apontados como alguns dos principais críticos do liberalismo. De forma geral, apesar de serem pensadores muito distintos, não formando um corpo homogêneo de ideias, como também se pode predicar dos liberais, os críticos comunitaristas acenam para um conjunto de pontos que consideram falhos nas versões do liberalismo.[6] Como sustenta Keeney, há alguma justificativa para o rótulo comunitarista. Conforme sustenta, o termo *comunitarismo*,

> Por um lado, identifica um grupo particular de escritores, todos lidando com uma família de preocupações, questões e temas. Se nos concentramos nas críticas comunitárias ao liberalismo (e não, digamos, nas conservadoras, marxistas ou feministas), então uma certa família de ideias e questões se apresentam: muito brevemente, o tema unificador é que a "comunidade" (em algum sentido amplo) é vista como um corretivo necessário tendo em conta a preocupação do liberalismo com o indivíduo. Mas, assim como podemos identificar

[2] MACINTYRE, 2008.
[3] SANDEL, 2005.
[4] TAYLOR, 1993; 2000; 2011a; e 2011b.
[5] WALZER, 2003.
[6] É pertinente, também, recordar que há um posicionamento contrário a essa crítica por parte de pensadores liberais. O próprio Rawls, num certo sentido, desenvolve seu *Polical Liberalism* como uma resposta liberal às críticas comunitaristas, incorporando alguns valores defendidos por comunitaristas. Além disso, outros autores de matriz liberal apontam e sumarizam os limites teóricos dessa crítica ao liberalismo. De forma especial, pensa-se aqui em: GUTMANN, 1985, p. 246-60.

> e separar analiticamente certas vertentes do pensamento liberal, também, podemos detectar certos temas dentro da crítica comunitarista.[7]

Esses temas aglutinadores sofrem algumas variações, de acordo com os autores. Pensadores distintos como Maffettone e Thiébault indentificam três critérios pelos quais o comunitarismo é caracterizado em sua crítica ao liberalismo, a saber: (i) a prioridade das noções de bem sobre a de justiça; (ii) a crítica ao *eu* atomista, isto é, à noção de um *eu* carente de atributos, da tradição liberal; e (iii) a inevitabilidade dos determinantes históricos e sociais, representados sob a forma de valores comunitários e de tradições.[8] Ainda na mesma direção, autores como Mulhall & Swift[9] e o próprio Keeney[10] desenvolvem uma lista, mais ou menos coincidente, principalmente a partir da influência que a obra dos primeiros exerceu na precisão conceitual posterior do debate, a partir da qual discutem os pontos em relação aos quais o comunitarismo desenvolveria uma rejeição dos pressupostos liberais. Apesar de não serem temas exaustivos, eles oferecem um mapa adequado do debate travado por essas duas linhas. Essa lista temática inclui os seguintes itens: (i) concepção de pessoa; (ii) individualismo associal; (iii) universalismo; (iv) neutralidade liberal; (v) a tensão entre subjetivismo e objetivismo; e (vi) tensão entre a autonomia individual e esfera pública. É com base nessa última lista que, na sequência, vai-se brevemente indicar os pontos que conduzem à formulação da crítica comunitarista do liberalismo.

Sobre o primeiro ponto, isto é, a *concepção de pessoa*, importa dizer que os pensadores comunitaristas, de diferentes modos, julgam que o liberalismo a concebe previamente individualizada ou desimpedida e desengajada, e que não admite a possibilidade de que os vínculos que envolvem os indivíduos com os fins, valores e concepções do bem que escolhem, assim como as comunidades às quais pertencem, configurem parte de sua identidade.[11] Por isso, argumentam que os indivíduos são caracterizados não como atores dentro de um contexto social particular, mas como agentes ahistóricos, separados das contingências específicas e concretas, bem como dos modos de vida que lhe dão causa.

---

[7] KEENEY, 2007, p. 5-6 (tradução minha).

[8] THIÉBAULT, 1994, p. 143. Com alguma variação terminológica, esses são também os pontos que Maffettone formula como nucleando a crítica comunitarista do liberalismo de Rawls. Ver: MAFFETTONE, 2010, p. 163-70.

[9] MULHALL & SWIFT, 1992, p. 09-33.

[10] KEENEY, 2007, p. 06-18.

[11] MULHALL & SWIFT, 1992, p. 158.

Esses aspectos levam ao segundo ponto, vale dizer, o *individualismo associal*: para os comunitaristas, o liberalismo não entende a relação entre um indivíduo e a sua sociedade e, mais especificamente, interpreta-a mal a medida que várias sociedades restringem e determinam os valores os quais um indivíduo pode vir a ter. Para eles, esse mal-entendido surge de um dos maiores temas da história da teoria liberal, a saber, a ideia do contrato social como a base da sociedade civil. Nos termos de Mulhal & Swift, são dois os erros dessa visão associal do indivíduo:

> [...] o erro filosófico de aceitar que assumir que os fins, valores e concepções dos indivíduos (a margem de seu conteúdo) podem existir independentemente das comunidades mais amplas das quais é parte; e o erro substantivo de não reconhecer o verdadeiro significado desses bens humanos específicos, cujo conteúdo ou foco é intrinsecamente social (em particular, o bem da comunidade política).[12]

O *universalismo*, e o problema que implica, por sua vez, refere-se à questão dos *status* das reivindicações liberais, isto é, de ser concebida para ser aplicada universal e transculturalmente, sem levar em conta o particularismo cultural e as diferentes maneiras pelas quais as diversas culturas encarnam valores diversos e diferentes formas e instituições sociais.[13]

Já o ponto relativo à *neutralidade liberal* tem em vista a crítica comunitarista de que as teorias liberais não são neutras entre versões concorrentes da vida boa. Dessa feita, os pensadores comunitaristas indagam a suposta neutralidade liberal, em vista da supressão de algumas versões do bem e da promoção de outras. A ideia é que as teorias liberais, em que pese proibirem o apelo a concepções densas do bem no debate político, e aqui, deve-se ter em conta notadamente a teoria de Rawls, devem se basear numa concepção de tipo político em sua própria defesa. Além disso, os pensadores comunitaristas questionam o tipo de sociedade liberal que surgirá destes termos, isto é, indagam se a sociedade decorrente dos traços liberais poderia fazer discriminações contra as concepções de bem mantidas pelos cidadãos, as quais não foram explicitamente sancionadas pelo Estado, em vista da necessidade de

[12] MULHALL & SWIFT, 1992, p. 158 (tradução minha).
[13] KEENEY, 2007, p. 09.

proteger a autonomia de todos os cidadãos.[14]

Essas diferentes concepções do bem e o problema de justificação que demandam lançam as bases para outra questão, vale dizer, a *tensão entre o subjetivismo e o objetivismo*. Isso porque, defendem os comunitaristas, as escolhas dos fins, dos valores e das concepções de bem que realiza o indivíduo são expressões de preferências arbitrárias, não suscetíveis, desse modo, de justificação racional.[15]

E, finalmente, o último ponto da lista apontada acima, que é, de algum modo, a culminação dos anteriores, diz respeito à relação entre o indivíduo e a esfera pública. É verdade que tanto os pensadores liberais como os comunitaristas dão importância, em maior ou menor grau, à liberdade individual, mas não o fazem do mesmo modo: os comunitaristas argumentam que, em nome da autonomia individual, os pensadores liberais tem procurado limitar a esfera pública, assegurando aos indivíduos o espaço privado necessário para a realização das verdades, conforme as entenderem. Dessa feita, como explica Keeney, os comunitaristas argumentam que:

> O Estado liberal entende a liberdade não como algo a ser alcançado no mundo público da política, do envolvimento cívico e das atividades comunais; em vez disso, a liberdade no Estado liberal é concebida primariamente como a realização pessoal dos indivíduos, através dos próprios esforços num mundo privado de sua própria criação.[16]

Com nota final, cabe dizer os pensadores liberais têm, também, uns mais, outros menos, diferentes respostas para esses pontos elencados acima na lista, e que refinaram muitas das suas ideias e posições. De fato, um pensador comunitarista, como Walzer, chegar a defender a ideia de que o comunitarismo é mais bem compreendido como um corretivo da teoria e da prática liberais, que, de tempos em tempos, reaparece com força.[17]

II- A Educação na Crítica Comunitarista

Ainda que o debate entre liberais e comunitaristas tenha como terreno intelectual as áreas da política, da sociologia e da ética, num

[14] MULHALL & SWIFT, 1992, p. 158.
[15] *idem*, 1992., p. 159.
[16] KEENEY, 2007, p. 09 (tradução minha).
[17] WALZER, 1990, p. 06-07.

primeiro momento, e, apenas num segundo momento, desdobre-se aos domínios da educação, não se pode dizer que não influencie, pelo menos de forma significativa, a filosofia da educação, a política educacional e a educação moral como partes desse domínio. A discussão entre liberais e comunitaristas apresenta algumas implicações significativas a respeito do modo como a educação é encarada. E, apesar de não serem volumosos, existem consistentes trabalhos que se tem dedicado à abordagem dessa temática.[18] E é com base neles que discuto o lugar e as implicações do debate liberal-comunitarista para a educação. É bem verdade, conforme se apontou anteriormente, que a dificuldade de sistematização de um programa comum que identifique os pensadores ditos comunitaristas gera dificuldades significativas para um tal objetivo, pois que o que os une é mais a rejeição crítica às características e aos efeitos do liberalismo. Ainda assim, levando em conta estes aspectos que os vinculam na postura crítica do liberalismo, é possível apontar o espaço que a educação ocupa nessa discussão teórica.[19] Assim, respondendo à indicação a respeito do espaço que ocupa a educação nesse debate e seguindo a questão que orienta Forquin, pode-se, também, perguntar: quais os benefícios de inteligibilidade, quais recursos conceituais, quais as perspectivas teóricas novas o debate entre a filosofia política liberal e o pensamento comunitarista podem aportar à educação?[20]

Em *Schools and Community*[21], Arthur & Bailey abordam a questão da relação entre a escola e o comunitarismo, especialmente a partir do contexto britânico. Para ele, é evidente que os pensadores comunitaristas definem a educação amplamente, no sentido de que ela ocorre no alcance de instituições que extravasam os limites da escola. Aqui é importante ter em conta a importância das instituições familiares e outras associações, tais como as igrejas, clubes, entre outros, os quais são cruciais no desenvolvimento de valores e práticas pessoais, bem como na constituição das identidades pessoais. Com efeito, é significativo que os

---

[18] Refiro-me, especialmente, aos seguintes trabalhos, entre outros existentes: ARTHUR & BAILEY, 2002; ARTHUR, 1998; FEINBERG, 1995; FORQUIN, 2003; GOLBY, 1997; KEENEY, 2007; NAVAL, 2000; SILVA, 2009; YOO, 2013.

[19] Cabe dizer aqui que o comunitarismo não é definido pela junção de todas as posturas críticas em relação ao liberalismo, mas especialmente por posturas críticas quanto ao liberalismo que, não obstante serem diferentes, reclamam mais espaço às comunidades como sendo a base sobre a qual se dá a formação e da qual partem os indivíduos. É, assim, uma crítica que é antropológica, ética, política e metafísica.

[20] FORQUIN, 2003, p. 127.

[21] ARTHUR & BAILEY, 2002, p. 47-9.

teóricos comunitaristas enfatizam e atribuem predominantemente importância às normas e aos valores baseados na comunidade. Esses aspectos desempenham uma importância crucial para a presente discussão, pois é aqui que a educação aparece especialmente: no contexto do debate liberal-comunitarista, a discussão a respeito da educação é centrada no contraste entre a instrução para o fim último dos planos de vida, isto é, uma discussão para o desenvolvimento da emancipação pessoal, e aquela instrução para encontrar as necessidades coletivas da comunidade no sentido de que sem essa existência comunitária não haveria qualquer existência individual.[22] Assim, o comunitarismo enfatiza valorativamente, de forma especial, a tradição e a cultura como fontes de diversidade humana e, no que se refere à educação, devem ser salvaguardadas, preservadas e valorizadas.

Como era de se esperar, dada a caracterização dos comunitaristas, a argumentação se desenvolve na direção tal que as noções relacionadas à educação encorajam os indivíduos a competirem contra todos os demais pelas vantagens material e simbólica, de modo a promoverem o individualismo e, geralmente, ignorarem as reivindicações morais que as comunidades têm a respeito de seus membros. É esta perspectiva individualística da educação que promove a independência de cada qual dos membros em relação à lealdade comunitária e, também, potencialmente, em relação à comunidade inicial da criança, a saber, a família. Nesse quadro teórico, Arthur explica que a postura dos comunitaristas sugere que a criança possa ser encorajada a limitar as escolhas pessoais em vista do bem da comunidade ou desenvolver escolhas as quais sirvam às necessidades da comunidade. A questão aqui, na linha de Walzer[23], é que o Estado e o mercado tem permitido que aspectos de outras esferas interfiram no processo educativo, quando, na verdade, deveriam estimular o cultivo de virtudes essenciais e a promoção das bases morais oferecidas pela família e pela comunidade local. Diversamente, de acordo com o entendimento comunitarista, a escola pode ajudar na tentativa de resolver as tensões entre os indivíduos e as comunidades através da promoção de uma educação estruturada pela comunidade local para a participação na democracia.[24] É, pois, dentro

[22] ARTHUR & BAILEY, 2002, p. 47.
[23] Walzer afirma que "*O mais importante é que as escolas, os professores e as ideias constituem um novo conjunto de bens sociais, concebido independentemente de outros bens e que exige, por sua vez, um conjunto independente de processos distributivos*" (WALZER, 2003, p. 270).
[24] ARTHUR & BAILEY, 2002, p. 47-8.

deste contexto que se podem esclarecer os diferentes propósitos quanto à educação que têm o liberalismo e o comunitarismo:

> O propósito fundamental da educação comunitarista é a transmissão de uma herança cultural, e com ela a inculturação, a partir de uma ética de associação na qual existem obrigações fundamentais para com o bem comum. Contrariamente, o objetivo fundamental da educação liberal é a preparação para definir e perseguir a sua própria concepção da vida boa, e com ela a inculturação a partir de uma ética de tolerância na qual há o respeito pelos iguais direitos dos outros.[25]

Com efeito, são diversas as questões que se podem colocar nesse terreno com as quais o comunitarismo tergiversa e frente às quais questiona o liberalismo, tais como: (i) a discussão quanto às implicações educativas que a noção de liberdade e a relação do indivíduo com a sociedade no centro da teoria liberal oferecem; (ii) a inquirição a respeito dos preceitos familiares, da ação da escola e da própria lei na formação moral; (iii) o questionamento quanto à possibilidade e à conveniência de uma educação baseada em *valores neutros*; (iv) a ponderação acerca da natureza dos direitos na arena educativa; (v) a pergunta a respeito de se a natureza social humana forma parte de algo que seja a essência humana; (vi) a indagação a respeito da imagem de homem e do conceito de sociedade que se mantém ou se fomenta; (vii) a questão a despeito da forma de se educar numa sociedade com tão grande variedade de tradições culturais; e, entre outras tantas, (viii) a interrogação a respeito da importância da tradição na formação da personalidade humana.[26] Considerando esse debate, inegavelmente, a educação é um espaço para cujo horizonte essas questões são deslocadas. E, partindo dos pontos de tensão acima elencados, pode-se formular questões do seguinte tipo: como lidar com conteúdos que sejam característicos de determinados agrupamentos e comunidades, ao passo que outros sejam claramente negligenciados? Como pensar em políticas concretas a partir de pessoas concretas? Os direitos, sejam eles das crianças e das pessoas que pertencem às comunidades, têm caráter universal ou particular?

Não obstante, o horizonte no qual a educação ocupa um espaço

[25] THEOBALD & SNAUWERT, 1995, p. 02 (tradução minha).
[26] NAVAL, 2000, p. 17

na crítica comunitarista do liberalismo leva à compreensão da sua natureza especialmente como sendo a de uma prática social. Ora, essa consideração força o entendimento de que seja realizada desde a práxis individual, e caracterizada especialmente por um esforço único, a saber, ajudar os demais a serem pessoas.[27] Essa forma de entender a educação, inspirada em Langford, de alguma forma, revela a interconexão entre temas que são caros à filosofia política, notadamente, educação, pessoa e sociedade, pois:

> [...] O ensino é assim uma prática social realizada de acordo com uma tradição social – que não implica um modo de ver e fazer proporcionados por uma tradição – e não simplesmente como uma transação entre indivíduos isolados [...].
> Uma parte do aprender a ser pessoa, na que consiste a educação, é portanto, o aprendizado para ser um agente moral numa comunidade na qual seus membros também o são.[28]

De certo, essas questões, assim postas, assinalam o caráter sobressaliente da educação comunitarista – é uma educação política, na medida em que se radica nas reivindicações das comunidades – ao mesmo tempo em que também põem em evidência elementos típicos da tradição liberal – o universalismo dos direitos, inclusive, os de caráter educacional. Na sequência, serão discutidos dois tópicos para os quais a discussão em torno do comunitarismo levanta questões de relevo e a apresentação de algumas consequências comunitaristas para a educação, a saber, (i) a da educação para a cidadania, (ii) a do currículo comum e, (iii) a agenda comunitarista para a educação.

III- A Cidadania Comunitarista

O comunitarismo clama pela valorização da comunidade frente às reivindicações por garantias e direitos individuais e, como efeito, à condução dos indivíduos ao envolvimento na vida comunitária em termos de participação. Aqui está presente a afirmação de Herder de acordo com a qual a moral que não seja a moralidade de uma comunidade não existe em lugar algum, pois não subsistem independentemente das

---

[27] *idem*, 2000, p. 17.
[28] *ibidem*, p. 17; 18 (tradução minha).

pautas nascidas, práticas e aprendidas no interior da cultura de uma comunidade. Não é possível pensar na existência de um indivíduo sem que seja no estabelecimento de relações comunitárias.

No entanto, a perspectiva comunitarista através da qual se entende a vinculação do cidadão à sua comunidade política é caracteristicamente distinta da ótica liberal, uma vez que firma raízes profundas não apenas no pertencimento do indivíduo a uma comunidade específica, mas especialmente na participação de suas atividades. A concepção liberal de cidadania, preconizada na figura de um agente individual e atomizado, em termos de um sujeito de direitos individuais frente a uma comunidade, deve ser alterada no sentido de que a própria identidade não vem dada de forma particular, mas por pertencimento a uma coletividade.[29]

A crítica comunitarista é, portanto, uma forma de questionar um modelo particular de cidadania, aquele segundo o qual a cidadania é reduzida à condição de direitos individuais desenraizados de um contexto que a encarne: trata-se de um questionamento à formalidade universalista que, ao tornar todos iguais em termos de direitos, retira dessa mesma formalidade o conteúdo histórico e comunitário que daria sentido às suas práticas. A este respeito e partindo da interpretação multicultural da identidade de Taylor, Juárez diz que

> [...] o descobrimento da própria identidade não significa que se haja elaborado no isolamento, mas que se tenha elaborado mediante o diálogo com os demais. É daqui que a identidade depende em grande medida das relações dialógicas com outros sujeitos. [30]

Ao rejeitar a concepção de cidadania liberal, alicerçada no entendimento de um sujeito privado e separado da comunidade, preocupado unicamente com seus interesses particulares e dotado de um conjunto de direitos e liberdades básicas *a priori* em relação à própria definição de ordem social, as perspectivas comunitaristas reivindicam uma concepção de cidadania radicada num entendimento de comunidade baseada na coerência e na intensidade afetiva, valorativa e formativa. Desde a perspectiva comunitarista, portanto, o cidadão é, antes de qualquer coisa, um ser social, uma vez que sua identidade é definida considerando seu pertencimento a uma dada comunidade e sua formação

[29] JUÁREZ, 2010, p. 157-8.
[30] JUÁREZ, 2010, p. 158 (tradução minha).

vinculada a uma série de narrações que passam de geração a geração. E é por isso que, desde uma perspectiva comunitarista, é adequada alguma coisa como uma educação para a cidadania. Por isso, como sugere Silva, a participação nas decisões coletivas é um bem a ser promovido:

> [...] pois faz parte da natureza humana participar da vida política, sem o que o indivíduo não se realiza plenamente, torna-se alienado ou perde sua característica de ser livre, na medida em que a liberdade é entendida em seu sentido positivo de participação. Assim, a participação não é vista como um meio para garantir a autonomia liberal – entendida como liberdade negativa de não interferência e liberdade de escolhas no mercado, mas como um fim em si mesmo, como o exercício da autonomia, que enquanto tal, é sempre política, sendo constitutiva da identidade das pessoas educadas numa forma de vida democrática.[31]

Com efeito, existe o entendimento de que o envolvimento do cidadão nas atividades próprias da sua comunidade, através das instituições, promove essa educação para a cidadania, da qual a escola é uma entre outras tantas.[32] A afirmação de que a educação começa na família é característica das teorias comunitaristas. A escola dá prolongamento aos elementos que preenchem a sua identidade e promove o envolvimento não apenas nas atividades políticas, mas na compreensão cultural e dos valores e da tradição sem a qual não pode narrar-se a si mesmo no sentido de perceber-se como pessoa. E, nesse envolvimento social e político, o indivíduo é preparado para participar ativadamente das decisões mais importantes de sua comunidade, de forma que, fruto de uma prática social que é a educação, o indivíduo se torna um cidadão profundamente social, não sendo negligenciada a sua história, o seu cenário social ou mesmo as suas preferências e gostos sociais e culturais.

---

[31] SILVA, 2009, p. 121.

[32] É verdade que embate do liberalismo com o comunitarismo tem promovido o entendimento por parte de muitos pensadores, com claras feições liberais, uma postura crítica no sentido de pensar o envolvimento do cidadão através do desenvolvimento, mediante a educação, de virtudes cívicas ou mesmo de uma educação para a cidadania. A este respeito, penso especialmente nos seguintes teóricos: COSTA, 2011; GALSTON, 1989; GUTMANN, 1999; MACEDO, 1995; NUSSBAUM, 2010.

IV- Um "Currículo Comum"

Entendida como um fundo comum, no sentido de uma plataforma comum, isto é, um patrimônio comum de conhecimentos, habilidades e referências, os quais podem ser transmitidos a todas as crianças e adolescentes do mesmo país, como parte da escolaridade obrigatória, a noção de cultura comum refere-se às diferentes concepções implícitas da cultura.[33] A luz disso, Forquin afirma que há uma tensão estrutural que aparece no conceito de cultura comum, a qual lembra o que significa o que está entre "*communis*", isto é, aquilo que é comum ou banal, no sentido de estar acessível a todos, compartilhada por todos, e "*comunhão*", ou seja, a forma de grupo humano altamente integrativa e identificatória. Nesse contexto, é possível dizer que, de um lado, o que importa é o fato de que seja possível dar a todos a mesma oportunidade de ter sucesso na vida, nos termos do acesso universal a um amplo e substancial núcleo comum de conhecimentos e competências fundamentais os quais possam ser reivindicados, senão como uma garantia, pelo menos como um fator que estabelece a equidade de oportunidades (é por conta disso que a diferenciação quanto ao currículo causa problemas, mesmo que por razões de eficácia educativa, capacidade de adaptação social e relevância cultural); de outro lado, está a dimensão da identidade, na qual importam, diversamente, a herança, a amizade proximal. O sentido é específico da seguinte forma: o que realmente importa não é primariamente o que há de equivalente, em termos de currículo, mas o que é partilhado culturalmente.[34] No comunitarismo, a educação é vista sob a ótica de que deve haver um contínuo entre a cultura local e o currículo escolar. Assim, como expressa Silva:

> Os professores não poderiam ser agentes estranhos à comunidade, ensinando saberes e valores em virtude apenas de sua suposta universalidade, racionalidade e cientificidade. A identidade é formada a partir da pertença a uma comunidade, sem a qual uma pessoa não poderia descrever a si mesma. Para isso, a escola tem que ser uma entidade comunitária, uma criação da comunidade local para responder as necessidades educativas específicas. A comunidade torna-se uma fonte de valores e o

[33] FORQUIN, 2003, p. 132.
[34] FORQUIN, 2003, p. 132.

> referencial para se definir a democracia e a formação humana. O aprendizado é um "comportamento cultural".[35]

A educação é caracteristicamente política e, justamente por isso, pensadores comunitaristas, como Walzer, advogam que a educação tem um propósito eminentemente político.[36] E, por isso, as crianças precisam apropriar-se daqueles elementos que mais serão úteis para a seu envolvimento nas atividades de suas comunidades. Walzer mesmo chega a propor o conteúdo para um currículo mínimo comum. Para ele, em nações geograficamente extensas, o estabelecimento de um currículo desses contribuiria para a coexistência pacífica entre as diversas comunidades. Entre os conteúdos que devem ser ensinados, ele dá destaque aos seguintes: (i) a história das instituições democráticas e de suas práticas desde a Grécia antiga até os dias atuais e as formas não-democráticas de governo; (ii) o estudo da teoria filosófica e política do governo democrático: trata-se da visão das diferentes formas de democracia não apenas em seus aspectos teóricos, mas especialmente em relação às práticas, em termos de compromissos, debates e discussões; (iii) o estudo da prática política da democracia no sentido de proporcionar o conhecimento a respeito de onde trabalham os governantes e legisladores, como operam os tribunais, as associações e os movimentos sociais e comunitários existentes, de modo a também, no futuro, elas, as crianças, também participarem. Além disso, esse currículo deveria dar conta de outros elementos, a saber: ensinar a história e os valores tanto da comunidade (parte específica) como da nação (parte comum), de forma a promover o conhecimento da própria história e cultura bem como o respeito pela diversidade e diferença.[37]

Na mesma linha, Arthur & Bailey (2000) explicam que outros autores também discutiram a importância de um currículo comum como parte da agenda comunitarista. Entre esses pensadores está Hargreaves o qual, por meio do livro *The Challenge for the Comprehensive School: Culture, Curriculum and Community*, apresenta três metas educacionais, a saber: (i)

---

[35] SILVA, 2009, p. 121-2.

[36] Walzer e MacIntyre são, entre os principais autores alinhados ao comunitarismo, aqueles que mais destacadamente têm escrito sobre educação. No que se refere ao primeiro, defendendo uma perspectiva radicada numa educação democrática e pluralística, importam especialmente os seguintes escritos: WALZER, 1959a; 1959b; 1964; 1983; 1995; 2001; 2005; 2006.

[37] WALZER, 1995, p. 181-9.

participação democrática; (ii) solidariedade social; e (iii) resolução de conflitos entre as comunidades. Considerando que a educação tem sido demasiadamente centrada no culto de uma perspectiva do indivíduo e no conteúdo que conduz a educação para uma direção técnica e despersonalizada, Hargreaves propõe que se recuperem as funções sociais da educação através de estudos oferecidos por um currículo centrado na comunidade. Esse currículo seria constituído de objetivos gerais, os quais traduziriam, através de horários e núcleos flexíveis, assuntos que seriam repensados a partir de novas formas e contextos. Desse modo, explicam que o propósito era justamente ajudar todas as crianças, de qualquer habilidade e talento, ser um membro ativo de suas comunidades.[38]

A ideia de um currículo comum, como posta, procura promover a integração e a aceitação das diferentes culturas e valores sem abdicar daqueles que compõem a própria identidade. De fato, parte-se deles. Com efeito, na proposta comunitarista de valorização das comunidades, um núcleo comum promoveria articulado com uma parte específica daria conta de promover a integração das crianças às suas heranças culturais e promoveria, tal como o modelo de Hargreaves, a integração social atuando na criação de uma solidariedade social.

V. As Propostas Comunitaristas: Uma Síntese das Implicações

As ponderações prévias dão uma noção de alguns dos principais pontos de reivindicação e implicações para a educação do debate entre liberais e comunitaristas. No entanto, esses pontos anteriores são parciais, posto que outros mais estão implicados nessa discussão, em termos de intenções e propósitos. Com efeito, as principais teses da agenda comunitarista na educação[39], implícitas no que até aqui se discutiu, podem ser sumarizadas, como se segue: tratam-se aqui do núcleo das principais ideias comunitaristas no campo educacional, especialmente aquele do mundo anglofônico: (i) a família deveria ser a educadora moral primária da criança – a família ocupa o núcleo da educação, em termos de fonte primária de formação; (ii) a educação do caráter inclui o ensino sistemático de virtudes na escola – trata-se aqui da admissão do ensino de virtudes baseadas na tradição das comunidades; (iii) o *ethos* da comunidade tem uma função educativa na vida escolar – uma vez que a

[38] ARTHUR & BAILEY, 2002, p. 62-3.
[39] ARTHUR & BAILEY, 2002*y*, p. 134-44; ARTHUR, 2012, p. 16-7.

comunidade é considerada um bem humano e, nesse sentido, certos tipos de obrigações compromissos comuns e valores tem importância e se refletem na vida escolar; (iv) as escolas deveriam promover os direitos e as responsabilidades inerentes à democracia – são os compromissos relativos à participação e ao engajamento na vida comunitária como retorno dos direitos os quais são desfrutados por cada qual na condição de cidadão e membro de uma comunidade; (v) o serviço comunitário é uma parte importante da educação da criança na escola – trata-se de considerar que alguns serviços comunitários deveriam integrar o currículo por promoverem e encorajarem nos jovens, através do trabalho e da participação na comunidade local, o envolvimento na vida comunitária para além da escola; (vi) o maior propósito do currículo escolar é ensinar as habilidades da vida política e social – pois, considerando que a participação cívica é encorajada, as habilidades necessárias para a participação na vida social e política deveriam estar presentes no currículo, de forma a que desenvolvam um raciocínio direcionado a estas áreas, considerando as posições dos outros e agindo para o benefício da sociedade; (vii) as escolas deveriam promover o entendimento ativo do bem comum – diz respeito ao fato de que as crianças deveriam ser encorajadas participar conjuntamente de processos compartilhados nos quais elas poderiam ter uma experiência criadora de bem comum, como interesse coletivo, para elas mesmas, de forma a estimularem a prática da cooperação, amizade e participação; e (viii) as escolas religiosas são capazes de operar uma versão da perspectiva comunitarista – no sentido de que, por serem escolas de diferentes credos confessionais, são comunidades de lugar e memória e evidenciam muitos dos aspectos acima indicados.[40]

Com base nesse núcleo temático ofertado por Arhur e Arthur & Bailey[41], procurou-se dar uma visão das implicações e das questões outras que estão implicadas nas reivindicações comunitaristas para a educação. Não são exaustivas, mas oferecem a oportunidade, pelo menos, de que se reflita a respeito de como a educação e, em particular, as instituições nas quais se desenvolve, pode estimular o envolvimento das crianças e jovens com as suas comunidades, no interior das quais, se não de forma tão forte, como pressupõem alguns dos pensadores comunitaristas, a

[40] Estes pontos, que serão apresentados na sequência, estão todos baseados na leitura de ARTHUR, 1998, e de ARTHUR & BAILEY, 2002. A visão apresentada sumariza as implicações do comunitarismo na educação.

[41] ARTHUR, 1998; 2012, e de ARTHUR & BAILEY, 2002.

identidade é constituída.

Considerações Finais

Para concluir, a filosofia política, desde o aparecimento de *A Theory of Justice*, em 1971, tem sido um espaço intelectual fecundo para proposições a respeitos dos valores mais elevados da existência social. Não apenas a economia, a psicologia, a sociologia ou o direito, mas a educação, inclusive, tem recuperado suas relações com o pensamento político. O debate em torno da justiça na educação é um indicativo que aponta para essa direção. Na verdade, o que se percebe é que a atual agenda de questões da filosofia política, mais do que recuperar, põe em relevo os próprios fins da educação, se se quiser nomear dessa forma, quando se considera o debate liberal-comunitarista. Os efeitos para a educação são profundos e ainda estão sendo avaliados. Nesse texto, apontou-se, nos termos da cidadania, do currículo comum e da vivência educacional, alguns desses pontos atinentes à educação.

Referências Bibliográficas

ARTHUR, James & BAILEY, Richard. **Schools and Community. The Communitarian Agenda in Education**. London and New York: Taylor & Francis, 2002.

ARTHUR, James. *Communitarianism*. In: ARTHUR, J & PETERSON. A. **The Routledge Companion to Education**. London and New York: Taylor e Francis, 2012.

_____. *Communitarianism: What are implications for education?*, **Educational Studies**, Vol. 24, Issue 3, Nov, 1998.

COSTA, M. Victoria. **Rawls, Citizenship, and Education**. New York: Taylor & Francis e-Library, 2011;

FEINBERG, Walter. *The Communitarian Challenge to Liberal Social and Educational Theory*. **Peabody Journal of Education**. Vol. 70, nº 4, p. 34-55, 1995.

FORQUIN. Jean-Claude. *La Critique Communautarienne du Libéralisme et ses Implications Possibles pour l'Éducation*. **Revue Française de Pédagogie**, n° 143, p. 113-139, avril-

juin, 2003.

GALSTON, W. *Civic Education in the Liberal State*. In: ROSENBLUM (Org.) **Liberalism and Moral Life**. Cambridge (Mass) and London: Harvard University Press, 1989;

GOLBY, Michael. *Communitarianism and Education*. **Curriculum Studies**, Vol. 5, nº. 2, p. 125-38, 1997.

GUTMANN, Amy. **Democratic Education**. Ed. Rev. Princeton: Princeton University Press, 1999;

_____. *Communitarian Critics of Liberalism*. **Philosophy and Public Affairs.** Vol. 14, p. 308-22, 1985.

JUÁREZ, Rodrigo S. *El Concepto de Ciudadanía en el Comunitarismo*. **Revista Mexicana de Derecho Constitucional**, Núm. 23, Jul-Dec, p. 153-74, 2010.

KEENEY, Patrick. **Liberalism, Communitarism and Education: Reclaiming Liberal Education**. Hamshire: Ashgate, 2007.

MACEDO, Stephen. *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?*. **Ethics**, Vol. 105, No. 3. (Apr., 1995), pp. 468-496;

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: um Estudo em Teoria Moral**. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. **Justiça de Quem? Qual racionalidade?** 3ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MAFFETTONE, Sebastiano. **Introduzione a Rawls**. Ed. Laterza: Roma-Bari, 2010.

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1992.

NAVAL, Concepcion. **Educar Ciudadanos. La Polémica Liberal-Comunitarista en la Educación**. 2ª Ed. EUNSA: Pamplona, 2000.

_____. *La Controversia Liberal-Comunitarista en Educación*. **Enrahonar**. Vol. 24, p. 81-97, 1995.

NUSSBAUM, Martha. **Not For Profit. Why Democracy needs the Humanities**. Princeton: Princeton University Press, 2010.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Revised Edition, Cambridge: Harvard

University Press, 2000.

_____. **Political Liberalism**. New York, NY: Columbia University Press, 1993.

SANDEL, Michael. **O Liberalismo e os Limites da Justiça**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. **Justiça. O Que é Fazer a Coisa Certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2012.

SILVA, Sidney R. *A Concepção Comunitarista da Democracia e a Educação*. **Revista Eletrônica de Educação (São Carlos, UFSCar).** Vol. 3, Núm. 1, p. 111-26, mai, 2009.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Los Problemas de la Sociedad Multicultural.** (Entrevista dada a María Elósegui). Debats, Nº 47, p. 41-6, 1994.

_____. **A Ética da Autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011a.

_____. **El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. **As Fontes do Self. A Construção da Identidade Moderna**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2011b.

THIÉBAULT, C. **Los Límites de la Comunidad**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

THEOBALD, Paul & DINKELMAN, Todd. *The Parameters of the Liberal-Communitarian Debate*. **Peabody Journal of Education**, 70(4).,p. 01-25, 1995.

YOO, Jae-Bong. *The Self and Society in Education: a Communitarian View*. **The SNU Journal of Education Research**. Vol. 10, p. 1-17, 2013.

WALZER, Michel. *A Decent Education* (Editor's Page). **Dissent** (New York), p. 4, Fall 2001.

_____. *All God's Children Got Values*. **Dissent** (New York), p. 35-40, Spring, 2005.

_____. *Education for a Democratic Culture: I*. **Dissent** (New York), p.107-21, Spring, 1959a.

_____. *Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism*. **Journal of Philosophy of Education**, Vol. 29, issue 2, p. 181-9, 1995.

_____. **Esferas da Justiça: uma Defesa do Pluralismo e da Igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Moral Education and Democratic Citizenship*. In: CALVERT (Org.) **To Restore American Democracy: Political Education and the Modern Universty**. Lanham: Rowman & Littlefiel Publishers, 2006.

_____. *Paul Goodman's Community of Scholars*. **Dissent** (New York), p. 21-7, Winter 1964.

_____. **Spheres of Justice: An Defense of Pluralism and Equality**. Oxford: Blackwell, 1983.

_____. *The American School: II*. **Dissent** (New York), p. 223-36, Summer, 1959b.

_____. *The Communitarian Critique of Liberalism*. **Political Theory**. Vol. 18, N. 1, p. 6-23, Feb., 1990.

Página intencionalmente deixada em branco

A contraposição entre justiça distributiva e justiça procedimental: um aparente dilema democrático

Nunzio Alì[1]

Introdução

Frequentemente, justiça e democracia são consideradas duas ideias ligadas entre si, mas, se avançamos observações mais acuradas, podemos ver, tanto na prática quanto na teoria, que essa relação é particularmente complicada. Infelizmente, podemos constatar como a prática democrática, também aquela consolidada, norte-americana e europeia, não garante justiça social efetiva. Por exemplo, o atual nível de desigualdades socioeconômicas é uma prova incontestável disso. Mas também, do ponto de vista teórico, a relação entre justiça e democracia pode ser conflituosa. Na maioria dos casos, a justiça e a democracia são formuladas de maneira que não comtemplam a existência uma da outra. Isso depende do tipo de concepção de justiça e democracia que adotamos. A ideia de justiça, de um ponto de vista moral, pode ser construída sobre ideias como liberdade, igualdade ou simplesmente imparcialidade; mas essa ideia de justiça pode ser formulada de uma forma assertiva e substantiva, que antecipa o discurso e a prática democrática. Sob esse ângulo, muitas teorias de justiça não se preocupam com a maneira como a justiça deveria realizar-se e, sobretudo, com quais instrumentos são legítimos para tal realização. A democracia também é elaborada em diferentes formas: em alguns casos, é identificada com uma particular regra de decisão; em outros, é definida em termos mais substantivos que prescrevem arranjos distributivos igualitários, ou um forte republicanismo. Mas, geralmente, os teóricos da democracia negligenciam o componente mais normativo da democracia e, em vez disso, se interessam mais pela prática democrática e do autogoverno. Desse ponto de vista, só raramente, a democracia é entendida também como um instrumento prático para realizar a justiça.

[1] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Bolsista CAPES.

Aqui, por uma razão de espaço, queremos concentrar a nossa investigação nas dificuldades que a formulação teórico-normativa de justiça encontra em relação à ideia de democracia. A relação entre justiça e democracia parece manifestar um dilema. Por um lado, ao avançar pretensões teóricas normativas que estabelecem critérios substantivos e distributivos, parece que o âmbito do político é subestimado ou negligenciado pelo fato de determinar preventivamente resultados substantivos que tornariam a deliberação dos cidadãos irrelevante ou subordinada. Por outro lado, parece inevitável que, se uma concepção de justiça quiser respeitar a prioridade da deliberação dos participantes/cidadãos, ela deveria focar nos requisitos normativos procedimentais que permitem que tal deliberação democrática não seja dirigida por regras moralmente arbitrárias e não justificadas; porém, deixando intocadas, do ponto de vista teórico, as questões mais substantivas, como aquelas distributivas. Assim, essas questões devem ser enfrentadas e solucionadas por meio da prática e deliberação democrática. O esforço será demonstrar como a contraposição entre teoria de justiça distributiva e teoria procedimental não é inevitável. Por essa razão, neste artigo, considera-se indispensável avançar uma concepção de justiça que, além de ser primariamente compatível com a democracia pluralista respeitando a deliberação política e pública dos cidadãos, seja também sensível às exigências de justiça social e material.

Para o nosso propósito, é útil tentar avançar uma relação produtiva entre uma concepção puramente procedimental e uma que prescreve também critérios "substantivos" de justiça distributiva, deixando evidente, porém, como ambas as concepções têm, nos seus cernes, a deliberação e a prática democrática. Por certo, a concepção política de justiça proposta por Rawls e o discurso ético proposto por Habermas compartilham essas premissas "democráticas". Desse ponto de vista, ambas as teorias podem trabalhar em conjunto para determinar o resultado proposto. Nós concordamos com Habermas em que a maneira mais adequada de formular uma concepção de justiça é uma forma procedimental que esclarece as condições e pressuposições que permitem a deliberação democrática, mas somos críticos a Habermas quando ele deixa todas as questões substantivas fora do alcance teórico; em particular, ao formular o direito de tipo socioeconômico de maneira simplesmente derivativa. Pelo contrário, nós acreditamos que Habermas deveria conceber não só a cooriginalidade entre os direitos subjetivos (ou direitos humanos) e a soberania popular, mas também entre os direitos de tipo socioeconômico. Além disso, o princípio ético-discursivo

postulado por Habermas parece oferecer a possibilidade de formular critérios de justiça social só de forma excessivamente indeterminada e formal. Sobre esse aspecto, acreditamos que a concepção política de justiça de Rawls pode justificar mais adequadamente os princípios de justiça social e material, embora seja necessário reformular o princípio de diferença de modo a ser mais sensível à desigualdade socioeconômica. Por isso, proporemos interpretar o princípio de diferença como um critério de proporcionalidade entre os mais e os menos avantajados em termos de rendas e riquezas.

A hipótese é interpretar os projetos de Habermas e de Rawls como complementares um do outro, mostrando como a relação entre eles pode ser vista como algo mais promissor do que uma simples disputa em família.[2] A esperança é que uma concepção de justiça assim formulada possa mostrar, por um lado, uma relação interdependente com a ideia de democracia e, por outro lado, superar a falsa contraposição entre justiça distributiva e procedimental. Se esse propósito for bem sucedido, poderíamos considerar, com mais facilidade, a justiça como instrumento com o qual criticamos normativamente as instituições sociais existentes por serem injustas; no entanto, também podemos considerar que a democracia concebida como a autodeterminação coletiva por meio de um discurso livre entre iguais, de acordo com as regras públicas estabelecidas, poderia ser entendida como um instrumento prático com o qual os cidadãos tentam alcançar e realizar a justiça.[3]

I - Justiça distributiva e justiça procedimental

Uma das dificuldades mais importantes em formular a relação entre justiça e democracia é a necessidade de definir tal relação de forma que, por um lado, justiça e democracia não sejam duas ideias em contradição e, por outro lado, como observa De Vita[4], se mantenha uma distância entre a concepção de justiça e o processo democrático deliberativo efetivo, para preservar a nossa capacidade de criticar normativamente os resultados dos processos deliberativos efetivos.

---

[2] HABERMAS, 1995, p. 110.

[3] Shapiro (2001) sugere o mesmo tipo de relação produtiva entre justiça e democracia. Para o mesmo argumento veja também De VITA (2008, capitulo 4, p. 121-160).

[4] DE VITA, 2008, p. 127.

Como já dissemos, o nosso interesse é elaborar uma concepção de justiça que seja compatível com esse propósito. Dessa perspectiva, um dos obstáculos mais relevantes é a aparente contraposição entre uma concepção de justiça distributiva entendida como instrumento teórico para alcançar resultados substantivos justos e uma concepção de justiça procedimental entendida como procedimento de legitimação e justificação política e pública. Ambas as concepções, pelo menos numa formulação pura, podem levar a um dilema, embora de oposta natureza, no qual se perderia a tensão positiva e produtiva entre justiça e democracia.

No primeiro caso, ao imaginar a justiça como algo que se pode formular exatamente por meio de uma derivação lógica ou de uma construção teórica internamente coerente sem levar em consideração, nesses tipos de formulações, os participantes ou os agentes da justiça, tal ideia de justiça, muito provavelmente, desconsideraria a prática democrática. Essa atitude não-democrática é evidente num ideal de justiça utópico, podemos dizer platônico, no qual a justiça é insensível aos fatos sociais e simplesmente um valor a ser promovido entre outros. G. A. Cohen[5] é o expoente mais relevante dessa perspectiva. Segundo ele, a justiça não diz a nós o que devemos fazer (por isso, Cohen crítica Rawls por ter formulado a justiça como a primeira virtude das instituições sociais); portanto, ela não seria normativa, mas avaliativa. Para Cohen, o alvo da filosofia política não é descobrir o que nós deveremos fazer, mas o que deveremos pensar. Então, o nível normativo é alcançado só quando o valor da justiça é combinado com outros valores e fatos sociais para determinar certas "regras de regulação social. "[6] De acordo com Cohen, em *Uma Teoria de Justiça*,[7] Rawls estaria formulando propriamente uma teoria para "regras de regulação". Essa perspectiva puramente ideal é interessante para refletir sobre as consequências, negativas, que envolve formular a justiça independentemente de como ela deve e pode ser implementada na prática. Aqui, queremos evidenciar dois aspectos. Por um lado, se a justiça fosse um valor ou uma virtude que não tivesse prioridade sobre os outros, ela perderia a sua força normativa e, consequentemente, crítica. Isso, porém, estaria em contradição com a maneira de entender a ideia de justiça, seja do ponto de vista da história das ideias políticas, seja do ponto de vista da prática

[5] COHEN, 2008.
[6] COHEN, 2008, p. 302.
[7] RAWLS, 2000.

política moderna e contemporânea. Nós entendemos a justiça propriamente como algo particularmente relevante, de tal forma que nós reivindicamos direitos em sua voz. Por outro lado, se existisse uma resposta exata sobre o que é justo, como e quem realiza a justiça passaria ser uma questão de segunda ordem, e, paradoxalmente, a justiça poderia ser realizada por um governo autoritário ou paternalista. Um exemplo desse aspecto está implícito (talvez involuntariamente) na perspectiva teórica empregada por Dworkin em *A Virtude Soberana*[8]. Para Dworkin, a "igual consideração" (*equal concern*), ou mais trivialmente a igualdade, é a mais importante e indispensável virtude dos soberanos. Ele defende um princípio igualitário abstrato segundo o qual o governo (ou o estado) deve agir com igual consideração pela vida de cada membro ou cidadão.[9] Como ele mesmo admite, o seu igualitarismo focado nos recursos pode ser teoricamente realizado por uma "tirania benevolente"[10] e talvez de forma mais eficaz do que por uma democracia. Claramente, Dworkin não defende um tipo de governo autoritário, mas o ponto é que ele, para recusá-lo, deve usar outras razões diferentes daquela inerente ao seu princípio igualitário. Uma solução que Dworkin poderia oferecer para evitar esse aspecto antidemocrático da sua teoria seria aplicar o seu princípio igualitário também à distribuição do poder, em particular do poder político, em vez de ser aplicado só aos recursos; mas Dworkin recusa essa solução. Dworkin distingue duas interpretações de poder: impacto e influência.

> A diferença intuitiva é esta: o impacto de alguém na política é o que pode fazer, sozinho, ao votar ou escolher uma decisão e não outra. A influência, por outro lado, é o que pode fazer não apenas sozinho, mas também ao comandar ou induzir outras pessoas a acreditar, votar ou escolher o mesmo que ele.[11]

Para Dworkin:

---

[8] DWORKIN, 2005.
[9] *idem*, 2005, p. 253.
[10] *ibidem,*, p. 258.
[11] *ibidem*, p. 263.

> se a comunidade for genuinamente igualitária no sentido abstrato – se aceitar o imperativo de que toda a comunidade deve tratar seus membros individualmente com igual consideração –, não pode tratar o impacto ou a influência política como se fossem recursos a serem divididos segundo alguma medida de igualdade, da mesma forma que se poderia dividir terras, matérias-primas ou investimento.[12]

Consequentemente, o máximo que o igualitarismo de Dworkin permite é uma limitada igualdade de impacto, mas nenhuma igualdade de influência. De acordo com ele, em uma comunidade igualitária, a política é uma questão de responsabilidade, não uma dimensão a mais da riqueza.

Para o nosso escopo, é interessante evidenciar a razão que leva Dworkin a subestimar o âmbito do político, ou mais precisamente a razão que leva Dworkin a não incluir o poder e o poder político na ideia de justiça que ele adota. Nós aqui queremos sugerir que isso depende do alvo que Dworkin quer perseguir, ou seja, oferecer um critério distributivo substantivo. Esse propósito se reflete consequentemente sobre o tipo de concepção de democracia que ele adota. A distinção entre as duas diferentes concepções de democracia que Dworkin propõe é iluminadora. Ele distingue entre uma concepção "separada" (*detached*) de democracia e uma "dependente" (*dependent*). A primeira se pode identificar com uma concepção processual de democracia, já a segunda, como mais substancial ou focada nas consequências distributivas.

> Uma concepção separada de democracia, em outras palavras, oferece um teste inicial: a democracia é, em essência, uma questão de distribuição igualitária de poder sobre as decisões políticas. Uma concepção dependente oferece um teste de saída: a democracia é, em essência, um conjunto de dispositivos para a produção de resultados do tipo certo.[13]

Isso significa que uma interpretação separada de democracia não se ocupa diretamente com questões substantivas (por exemplo, a questão de distribuição socioeconômica que é uma das mais controversas na nossa sociedade), mas deixa que essas últimas sejam enfrentadas e resolvidas através do processo democrático que ela prescreve.

---

[12] *ibidem*, 2005, p. 289-290.
[13] DWORKIN, 2005, p. 256.

Diferentemente, nos casos de controvérsias, a interpretação dependente de democracia recomenda sempre o teste consequencialista para ver quais decisões garantem e produzem o resultado mais substantivamente igualitário. Assim, não é surpreendente que Dworkin defenda uma interpretação dependente de democracia.

Nesse ponto, paramos para enfrentar o primeiro dilema. Ao serem avançadas pretensões teóricas de tipo prescritivas ou normativas que estabelecem também critérios substantivos e distributivos, parece que o âmbito do político é subestimado ou negligenciado pelo fato de serem determinados preventivamente resultados, de modo que se tornaria a deliberação dos cidadãos irrelevante ou subordinada. Claramente, se a democracia é pensada como um conjunto de dispositivos para produzir resultado justo, o que precisamos é saber exatamente o que seria um resultado justo. Para Dworkin, por exemplo, a justiça exige compensar aquilo que é definido como sorte bruta, ou seja, todas as circunstâncias sobre as quais um indivíduo não tem qualquer controle, e, portanto a distribuição dos recursos com base nessas circunstâncias seria moralmente arbitrária. Diferentemente, é justa a distribuição que é o resultado da sorte opcional, ou seja, tudo aquilo que é determinado pelas escolhas (gostos e preferências) conscientemente assumidas dos indivíduos, e, por isso, eles devem assumir os riscos de tais escolhas. A concepção da justiça adotada por Dworkin é chamada *Luck Egalitarianism* (igualitarismo de fortuna). Contudo, entre os autores que adotam a mesma perspectiva teórica, há divergência sobre decidir quais seriam as escolhas que dependem da responsabilidade individual (*choice sensitive*) e quais não (*choice insensitive*). Por exemplo, Dworkin sustenta que a única maneira moralmente aceitável para compensar a sorte bruta é por meio da distribuição igual de recursos, ao contrário de outros, que defendem um igualitarismo de bem-estar ou *welfare*.[14] Assim, para Dworkin a justiça deve compensar a falta bruta de talento e capacidade, mas não a ambição, da qual depende a escolha subjetiva de trabalho. Então, a solução distributiva proposta por Dworkin é justificada através de um experimento mental similar àquele da posição original, para adotar um véu de ignorância. Nessa situação hipotética, os indivíduos que não conhecem os próprios talentos e capacidades escolheriam assegurar-se contra não ter as qualificações necessárias para

[14] Anderson (1999, p. 293) inclui no *Luck Eegalitarianism* de bem-estar autores como Arneson (1989), G. A. Cohen (2008) e Roemer (1996); e autores como Dworkin (2005), Rakowski (1991) e Van Parijs (1995) no *Luck Egalitariansim* de recursos.

ganhar aquilo que os colocariam no trigésimo centil da distribuição de renda, que, para Dworkin, representaria uma cobertura bem acima do nível de renda usado para transferência de pagamentos por desemprego, ou dos níveis de salário mínimo tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos.[15]

No entanto, além das diferenças, às vezes relevantes, entre o *Luck Egalitarianism* de recursos e o de bem-estar, podemos destacar as caraterísticas comuns e centrais nessa perspectiva. Primeiramente, o *Luck Egalitarism* se funda sobre uma premissa metafísica, aquela que distingue entre escolhas voluntárias e circunstâncias não-voluntárias. Esse ponto de vista metafísico é baseado na concepção moral de *self-ownership*, e, por isso, não é surpreendente que a concepção de *Luck Egalitarism* compartilha as premissas morais dos libertários. Em segundo lugar, o *Luck Egalitarism* propõe uma concepção ética de justiça, precisamente um tipo de concepção de justiça para uma comunidade igualitária. Enfim, um dos aspectos mais relevantes é o uso de um modelo que se pode chamar 'administrativo' de justiça, ou seja, a justiça é pensada essencialmente como instrumento para produzir resultados substantivos e distributivos justos.

Forst observa como não somente os autores que defendem o *Luck Egalitarism*, mas também os autores que defendem outras concepções de justiça distributiva como os *sufficientarians*, adotam uma imagem da justiça que lembra a ideia de uma "máquina" que administra a justa distribuição, compensando a sorte bruta, no caso do *Luck Egalitarism*, ou garantindo certas necessidades e capacidades "suficientes" para o bem-estar do ser humano, no caso das teorias dos *sufficientarians*[16]. É comum para essas concepções a adoção de uma imagem metafórica de um bolo para dividir conforme os critérios distributivos que cada teoria propõe. Como evidencia Forst, isso significa adotar uma ideia de justiça baseada no conceito de imparcialidade entre os cidadãos (ao contrário de uma ideia de reciprocidade), conforme a qual a questão de justiça é estabelecer como os governos e os seus funcionários deveriam distribuir os bens entre os cidadãos; e, então, esses últimos são os objetos da justiça, em vez de serem diretamente os atores ou os agentes da justiça. É claro como essa perspectiva parece incompatível com uma ideia de

[15] DWORKIN, 2005, p, 126-127.

[16] Para citar algumas das abordagens de *sufficientarians* mais importantes: FRANKFURT, 2015; RAZ, 1986; CRISP, 2003; NUSSBAUM, 2007.

democracia conforme qual os cidadãos são os autores das regras políticas e socioeconômicas que eles mesmos estabelecem.[17]

É importante notar, curiosamente, como essa abordagem 'administrativa' de justiça é indiretamente usada também pelos defensores do libertarianismo, que são os teóricos com as pretensões mais anti-igualitárias. No caso deles, como, por exemplo, de Nozick[18], a ideia de uma máquina que administra a justa "distribuição", por ser simplesmente histórica, é compatível com a ideia de mercado perfeito, ou seja, um mercado sem restrições e interferências dos estados. Claramente, nesse caso, "distribuição" significa o respeito das propriedades legitimamente adquiridas e transferidas, considerando arbitrário qualquer tipo de intervenção distributiva e redistributiva por ter o efeito de violar a liberdade e a autonomia dos indivíduos. Evidentemente, numa concepção como a libertária, o âmbito do político é totalmente negligenciado; aliás, uma sociedade justa é aquela na qual a intervenção do estado é a mais limitada possível (por exemplo, Nozick defende só a possibilidade de um estado mínimo).

Forst revela como uma abordagem que tem o seu foco central na questão de quais bens os indivíduos devem receber ou lhes devem ser garantidos perde o elemento essencial da justiça social e política. Tal elemento essencial é a configuração de um contexto de cooperação política e social, no qual a primeira questão é como os indivíduos estão envolvidos na produção dos bens materiais e imateriais, de modo que um resultado só pode ser justo quando é produzido em condições capazes de serem consideradas justas por todos.[19] Nessa perspectiva, autores como Scheffler[20] ou Anderson[21] sustentam que o cerne da ideia de igualdade é propriamente essa dimensão intersubjetiva e relacional; para diferenciá-la do *Luck Egalitarianism*, eles a definem como um ideal social e político de igualdade.[22] Esses autores adotam uma concepção diferente de justiça que se funda na ideia de reciprocidade. Isso significa que a

---

[17] Forst (2014, p. 17-37) distingue duas diferentes imagens de justiça. Uma é aquela "alocativo-distributiva", focada na produção de resultados substantivamente justos, e outra é aquela "relacional", focada, em vez disso, nas relações sociais e políticas não-arbitrárias e de não-dominação.

[18] NOZICK, 1974.

[19] FORST, 2014, p. 26.

[20] SCHEFFLER, 2003.

[21] ANDERSON, 1999.

[22] Essa concepção é conhecida como igualitarismo relacional ou igualdade social; veja Social Equality, 2015.

primeira questão da justiça é a relação de poder de tipo social, econômico e político. Desse ponto de vista, a estrutura institucional não pode ser uma questão à qual se pode responder secundariamente; ao contrário, essa ideia de justiça está diretamente em oposição a qualquer estrutura política de tipo autoritário e opressivo. Essa ideia de justiça, que podemos definir como relacional, questiona primeiramente o processo que gera uma determinada distribuição socioeconômica, em vez do resultando em si mesmo. O seu objeto de investigação é saber quem e com quais justificações tem a autoridade para estabelecer os princípios distributivos. A concepção relacional de justiça recusa a ideia de que essa autoridade pode ser fundada sobre premissas metafísicas e/ou éticas, como parece no caso da concepção de justiça adotada pelo *Luck Egalitarinism*, pelo *Sufficientarism*, ou pelo *Libertarianism*. Em particular, numa democracia altamente pluralista (em termos de concepções metafísicas, religiosas, filosóficas e políticas), seria impossível adotar uma particular concepção abrangente (nas palavras de Rawls) para justificar os princípios de justiça, sem que isso signifique uma forma de dominação arbitrária sobre aqueles cidadãos que não compartilham da mesma concepção. Por isso, só os próprios participantes/cidadãos podem representar a única fonte de autoridade moral legítima. Só eles podem, recíproca e intersubjetivamente, estabelecer os critérios de justiça. Nesse sentido, a justiça é entendida primeiramente como uma prática social.

Contudo, no caso da ideia relacional de justiça, também poderíamos enfrentar um segundo dilema. Parece inevitável que, se uma concepção de justiça quiser respeitar a supremacia da deliberação dos participantes/cidadãos, ela deveria focar nos requisitos normativos procedimentais que permitam que tal deliberação democrática não seja dirigida por regras moralmente arbitrárias e/ou não justificadas, deixando, porém, intocadas, do ponto de vista teórico, as questões mais substantivas, como aquelas distributivas. Assim, essas questões devem ser enfrentadas e solucionadas simplesmente por meio da prática e da deliberação democrática. Apesar de que essa concepção de justiça procedimental e relacional baseada na ideia de reciprocidade parece ser mais adequada a oferecer critérios normativos para responder a questão: o que devemos fazer numa democracia pluralista?, ela corre o risco de abster-se excessivamente das questões teóricas que têm como objeto a justiça material. Uma concepção de justiça de tipo procedimental e relacional baseada na ideia de igualdade política e social tem implicações fortemente distributivas do ponto de vista socioeconômico; mas ela parece ser muito vaga ao explicitar quais são esses tipos de implicações,

por exemplo, quanta desigualdade de renda e riqueza seria tolerável, ou quais tipos de desigualdades sociais deveriam ser eliminados e/ou limitados. Autores como Anderson e Forst defendem implicações distributivas menos específicas e menos ambiciosas do que o princípio de diferença de Rawls. Anderson afirma que:

> Democratic equality would urge a less demanding form of reciprocity. Once all citizens enjoy a decent set of freedoms, sufficient for functioning as an equal in society, income inequalities beyond that point do not seem so troubling in themselves.[23]

No entanto, Forst[24] traduz o princípio de diferença de Rawls simplesmente como uma versão discursiva, em um nível mais elevado, do direito de veto[25] dos menos favorecidos sobre a distribuição desigual de recursos, bens e oportunidades sociais, mas sem esclarecer se esse direito de veto deve ser garantido através de uma distribuição formal do poder político ou através da eliminação ou da mitigação efetiva (de que forma?) de alguns tipos de desigualdades socioeconômicas.

Em outras palavras, o risco é subestimar, talvez involuntariamente, o efeito que as condições materiais de tipo socioeconômico têm sobre o procedimento de justificação pública e política entre os participantes/cidadãos. Em particular, o risco é ignorar que algumas dessas condições materiais "básicas" ou "mínimas" dependem do nível de desigualdade em algumas esferas e posições sociais. Assim, a desigualdade de renda e riqueza pode representar, em si mesma, uma forma de dominação pelo poder que confere aos mais ricos a possibilidade de dirigir e moldar as regras econômicas (por exemplo, a regras formais e informais do mercado de trabalho) e também a capacidade que tem o detentor do dinheiro de convertê-lo em outras formas de poder, como o político, evitando as barreiras formais que as

---

[23] ANDERSON, 1999, p. 326.

[24] FORST, 2012, p. 197; 2014, p. 36.

[25] Rawls (1999, p. 131) mesmo elabora esse direito de veto dos menos favorecidos. Mas, para Rawls, o direito de veto é implementado concretamente por meio do princípio de diferença, como um princípio de distribuição específico destinado a maximizar (entre os esquemas socioeconômicos possíveis) a posição dos menos favorecidos em termos de renda e riqueza. Ao contrário, na versão de Forst (2014, p. 36), o direito de veto não é um princípio de distribuição específico, mas um princípio superior para justificar possíveis distribuições.

instituições podem ter levantado, como, por exemplo, o limite ao financiamento privado dos partidos. Por essas razões, neste artigo, considera-se indispensável avançar numa concepção de justiça que, além de ser primeiramente compatível com a democracia pluralista, respeitando a deliberação política e pública dos cidadãos, seja também sensível às exigências de justiça social e material e, assim, oferecer critérios normativos para uma distribuição socioeconômica justa. Ou seja, uma concepção de justiça que efetivamente permita que o procedimento de justificação não seja dirigido pela arbitrariedade de alguns sobre os outros, ou que não permita que alguns sejam materialmente excluídos de tal prática deliberativa.

II- Habermas e Rawls: dois projetos complementares

Como já esclarecemos na introdução, para o nosso propósito, é útil tentar avançar para uma relação produtiva entre uma concepção puramente procedimental e uma que prescreve também critérios "substantivos" de justiça distributiva, mas deixando evidente como ambas as concepções têm, nos seus cernes, a deliberação e a prática democrática. A concepção política de justiça proposta por Rawls e o discurso ético proposto por Habermas compartilham essas premissas. Desse ponto de vista, ambas as teorias podem trabalhar em conjunto para determinar o resultado proposto. Nós concordamos com Habermas em que a maneira mais adequada de formular uma concepção de justiça é uma forma procedimental que esclarece as condições e pressuposições que permitem a deliberação democrática, mas somos críticos a Habermas quando ele deixa todas as questões substantivas fora do alcance teórico. Dessa perspectiva, acreditamos que a concepção política de justiça de Rawls pode justificar mais adequadamente os princípios de justiça social e material. Assim, a relação entre o projeto de Habermas e o de Rawls pode ser considerada como algo mais promissor do que uma simples disputa em família. A sugestão é interpretar os dois projetos como complementares um ao outro, de tal maneira que, só em conjunto, teriam o efeito de definir adequadamente o que ambos os autores acreditam ser os confins legítimos da filosofia política, sem ser muito ou pouco modesto numa ou noutra direção teórica e metodológica.[26] Neste artigo, não temos o espaço para discutir amplamente sobre ambas as teorias, mas podemos concentrar-nos nos aspectos em comum e nas diferenças

[26] HABERMAS, 1995, p. 131.

que nos permitem avançar em críticas construtivas a ambas as teorias e que, enfim, poderiam dar o resultado de oferecer uma teoria completa e satisfatória em termos de critérios de justiça procedimental e "distributiva".

Esse trabalho de pôr em relação as teorias de Habermas e Rawls foi iniciado diretamente pelos dois autores e, depois, continuado proficuamente por autores como Baynes, McCarthy, Forst e Hedrick.[27] Compartilhamos muitas das observações já feitas pelos autores citados, as quais serão reportadas como ponto de partida para alcançar o nosso escopo. O primeiro elemento que devemos esclarecer é o conteúdo implicitamente democrático de ambas as teorias. Como corretamente observado por vários comentaristas, a caraterística central comum aos projetos teóricos de Habermas e Rawls é a de recusar uma fundamentação metafísica das próprias concepções de justiça. Pelo contrário, Habermas e Rawls se baseiam numa interpretação intersubjetiva e processual de autonomia moral e no uso público da razão para justificar os princípios de justiça. Isso implica que é valida (ou justificada) a concepção de justiça que pode ser aceita por todos os participantes/cidadãos como pessoas livres e iguais. Desse ponto de vista, o procedimento de justificação das normas morais proposto tanto por Habermas, por meio do princípio ético-discursivo (D), como por Rawls, por meio da posição original, é baseado na ideia fundamental de reciprocidade entre os potenciais afetados das normas em discussão, garantindo, então, a imparcialidade e a generalidade em relação às posições arbitrárias na formação dos juízos morais.

Contudo, *Uma Teoria da Justiça* (2000), em particular a posição original proposta por Rawls, foi, por muito tempo, criticada como sendo uma teoria de justiça "antidemocrática", por estabelecer um procedimento baseado na escolha racional de quais bens devem ser distribuídos e como devem sê-lo, antecipando o discurso dos cidadãos. Um dos primeiros autores a avançar essa crítica foi Walzer[28]. Rawls tentou responder a essa objeção, como às outras, com a formulação de uma concepção política de justiça apresentada de forma completa em *O Liberalismo Político*.[29] Com essa mudança, Rawls tenta resolver um problema interno em *Uma Teoria de Justiça*, o da estabilidade, apresentando uma teoria de justiça como equidade não mais como uma teoria ética/abrangente que se aplica a

[27] BAYNES, 1991; MCCARTY, 1994; FORST, 2012. HEDRICK, 2010.
[28] WALZER, 1984.
[29] RAWLS, 2011.

todo o âmbito da vida humana, mas só ao âmbito do político identificado com as instituições sociais que compõem a estrutura de base. Além disso, Rawls esclarece como o procedimento de justificação dos princípios de justiça não se baseia principalmente no método da escolha racional, mas num construtivismo político. Isso significa que a posição original não é, de qualquer maneira, um dispositivo estritamente dedutivo ou um exemplo de geometria moral para elaborar e extrapolar os princípios de justiça. A posição original é, efetivamente, como afirma Rawls, um dispositivo de representação.

> Ela se presta a descrever as partes, cada uma das quais é responsável pelos interesses essenciais de um cidadão livre e igual, situadas de forma equitativa e devendo alcançar um acordo, sujeitas a condições que limitam de modo apropriado o que podem apresentar como boas razões.[30]

Aqui, Rawls parece sugerir que os cidadãos podem, em quaisquer momentos, entrar nesse dispositivo de representação, sem, por isso, assumir uma particular concepção metafísica de pessoa. Essa interpretação legitimaria a ideia de um procedimento reflexivo e discursivo prático que envolve diretamente todos os cidadãos. Esse aspecto nos permite evidenciar como a posição original é focada primeiramente em esclarecer o procedimento de justificação que qualquer norma ou princípio deve satisfazer. Ela desempenha a mesma função do princípio ético-discursivo, segundo o qual "só podem reclamar validez as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático."[31] Dessa forma, podemos rejeitar as críticas movidas a Rawls pelos comunitaristas.

Entretanto, a principal diferença entre Habermas e Rawls é que o princípio do discurso ético é um procedimento para o exame da validade das normas consideradas, enquanto a posição original é voltada à produção de normas justificadas, sendo, então, um procedimento voltado a avançar também nas propostas substantivas.[32] Este artigo sustenta que essa importante diferença, ao contrário de representar a

[30] RAWLS, 2001, p. 29.
[31] HABERMAS, 1989, p. 116.
[32] LUBENOW, 2011.

prova de que os dois procedimentos são alternativos (embora, produtos da mesma perspectiva teórica), expõe como as abordagens de Habermas e Rawls podem e devem ser vistas como complementares. Para explicitar tal complementariedade, podemos partir das principais críticas que Habermas dirigiu a Rawls. Habermas critica Rawls por propor uma teoria que, por um lado, é modesta demais por adotar um método que visa a evitar as questões mais controversas; por exemplo, aquelas de tipo epistemológicas. Por outro lado, a teoria de Rawls seria pouco modesta ao responder as questões substantivas (como no caso dos dois princípios de justiça) que, ao contrário, deveriam ser deixadas à discussão e à deliberação prática dos cidadãos.[33]

Habermas fundamenta essa crítica geral a Rawls levantando uma série de objeções. Podemos elencar três objeções fundamentais. A primeira objeção sustenta que *O Liberalismo Político* carece de uma justificativa epistemológica. De acordo com Habermas[34], Rawls não conseguiu distinguir claramente entre aceitabilidade e aceitação das normas morais, perdendo, assim, força normativa. Aqui, o ponto é se o conceito de consenso sobreposto tem, ao contrário do que afirma Rawls, uma função ao fundamentar uma concepção política de justiça. A segunda objeção se refere à pressuposta prioridade, que Rawls estaria formulando, dos direitos subjetivos sobre a autodeterminação política. Habermas[35] sustenta que Rawls, seguindo a tradição liberal, estaria subordinando a autodeterminação política aos direitos subjetivos, sendo, assim, incapaz de formular adequadamente a co-originalidade dos dois, ao contrário do que pretende fazer Habermas. Enfim, com a terceira objeção, Habermas[36] critica diretamente as proposições substantivas que Rawls avança com os dois princípios de justiça. Nesse aspecto, Habermas compartilha, em parte, a crítica de Walzer, segundo a qual, uma vez escolhido teoricamente quais bens deveriam ser objetos da justiça e como eles deveriam ser distribuídos, os participantes podem apenas aplicar tal disposição teórica; desse modo, a justiça não seria mais entendida como uma prática social.

Rawls[37] tentou responder as objeções movidas por Habermas, esclarecendo, por um lado, alguns aspectos centrais da sua teoria e, por

---

33 HABERMAS, 1995, p. 131.
34 *idem*, 1995, p. 110.
35 *ibidem*, p. 126.
36 HABERMAS, 1989, p. 94; e 1995, p. 131.
37 RAWLS, Resposta a Habermas, in *O Liberalismo Político*, 2005, p. 440-515.

outro, tentando mostrar como a teoria de Habermas também seria inevitavelmente comprometida com os mesmos elementos teóricos que ele pretende criticar. Sobre a primeira objeção, Rawls diferencia a sua teoria como não-abrangente, ao contrário daquela de Habermas. Nesse sentido, uma recusa epistemológica sobre questões da verdade seria coerente com o escopo limitado de uma concepção política de justiça e, por isso, não-abrangente. Com respeito à objeção de uma subordinação da autonomia política da soberania popular aos direitos subjetivos (*basic rights*), Rawls afirma ter formulado a co-originalidade dos dois no primeiro princípio de justiça, incluindo simultaneamente os dois tipos de liberdades, aquela dos modernos e aquela dos antigos. Em outras palavras, as liberdades individuais e as liberdades políticas. No entanto, as respostas de Rawls não parecem completamente satisfatórias. Sobre a primeira objeção, não é claro como Rawls separa, seguindo suas próprias intenções, os dois estágios da exposição da teoria: o primeiro, a formulação de uma concepção política que se sustenta por si própria, e o segundo, a questão da estabilidade.[38] *O Liberalismo Político* oferece uma teoria da justiça válida e adequada para uma sociedade democrática pluralista, e, por isso, Rawls defende uma concepção política de justiça baseada nas ideias políticas fundamentais de cidadãos livres e iguais. Contudo, se uma concepção política de justiça efetivamente se sustenta por si própria, essas ideias fundamentais de cidadãos livres e iguais não podem ser entendidas como uma simples ideia ética ou compartilhada numa certa tradição política ou ideal liberal. Então, uma concepção política de justiça que se sustenta por si própria não pode abraçar uma abstenção moral e normativa. Rawls parece, com *O Liberalismo Político*, perder, ou, pelo menos, não ter especificado adequadamente, a força normativa que caracterizava *Uma Teoria de Justiça*. Rawls também não consegue recusar completamente a segunda objeção. A falta de co-originalidade que indica Habermas não se resolve com a formulação simultânea dos direitos individuas e políticos prescritos com o primeiro princípio de justiça. Habermas está criticando propriamente em Rawls a formulação da autodeterminação política (soberania popular) em termos de direitos subjetivos (*basic rights*) que simplesmente precisam ser implementados politicamente, não sendo, dessa forma, condições constitutivas para o direito democrático institucionalizado.[39]

[38] RAWLS, 2011, p. 76.
[39] FORST, 2012, p. 110.

Nesse ponto, podemos mostrar como as duas teorias defendidas por Habermas e Rawls podem ser complementares. Por um lado, com respeito às duas primeiras objeções, Habermas tem razão ao afirmar que a teoria de Rawls deveria ser menos moderada. Primeiramente, isso daria a oportunidade a Rawls de avançar pressuposições teóricas que permitiriam esclarecer a justificativa moral de uma concepção política de justiça (ou seja, separar adequadamente os dois estágios da exposição da teoria). Alguns comentadores[40] sugerem que a validade normativa de uma concepção política de justiça é fundada no conceito de razoável empregado por Rawls. Nessa linha de pensamento, o conceito de razoável é diretamente um reconhecimento e uma justificação do primeiro princípio de justiça, ou seja, no próprio conceito de razoável está implícito o primeiro princípio que fundamenta as liberdades básicas. Contudo, com respeito ao conceito de razoável, Rawls também é carente de explicação e definição. Então, sobre o aspecto epistemológico, podemos ver como a teoria de Habermas é mais promissora. Em Habermas, a validade normativa do discurso ético se fundamenta numa teoria crítica da razão prática baseada na ideia de intersubjetividade. As premissas epistemológicas de Habermas são ligadas, sobretudo, à postulação das regras do agir comunicativo.[41] A solução de Habermas é só uma das possíveis maneiras de fundamentar uma teoria crítica da razão prática baseada na ideia de intersubjetividade.[42] Ao mesmo tempo, a perspectiva de Habermas parece também mais promissora ao esclarecer a gênese lógica de um sistema de direitos que "forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo co-originário."[43] Com isso, Habermas se refere à co-originalidade entre os direitos humanos (ou direitos subjetivos) e a soberania popular.

Por outro lado, com respeito à terceira objeção movida por Habermas sobre os critérios substantivos que os dois princípios de justiça prescrevem (em particular, o segundo), ao contrário, podemos constatar que Habermas incorre em erro ao criticar Rawls por estender

---

[40] MAFFETTONE, 2010; FREEMAN, 2007.

[41] É importante notar como Habermas defende somente uma "verdade" epistemológica de segunda ordem, enquanto recusa a possibilidade, num mundo pós-convencional, de afirmar uma verdade absoluta ou de primeira ordem.

[42] Por exemplo, Forst (2012, p. 13-42) escolhe outro caminho para fundamentar uma teoria da razão prática intersubjetiva.

[43] HABERMAS, 1997(a), p. 158.

a sua teoria além do que ele considera ser o limite da filosofia política. O ponto não é, aqui, o limite legítimo que Habermas impõe à sua teoria, a qual limita as pretensões teóricas "a clarificar o ponto de vista moral e o procedimento de legitimação democrática, por análises das condições dos discursos e negociações racionais";[44] diferentemente, o que queremos mostrar é que uma teoria procedimental pura como a de Habermas não é suficiente para alcançar o seu propósito, e precisa ser combinada com elementos de construtivismo político para definir também os critérios de justiça social. Para mostrar esse *déficit*, podemos ver como Habermas também deveria assumir aqueles tipos de prescrições substantivas que critica nos dois princípios de justiça, no momento em que ele se propõe a aplicar a ética do discurso ao âmbito de uma democracia pós-convencional.

A passagem do princípio do discurso ético de um nível abstrato a uma aplicação concreta e imanente mostra como Habermas tem a exigência de "substanciar" as regras do discurso, apesar de manter o aspecto procedimental. Consequentemente, de acordo com Habermas, no caso em que os cidadãos decidem regular a vida pública e coletiva por meio do direito positivo[45], uma democracia pós-convencional "deve conter precisamente os direitos que os cidadãos são obrigados a atribuir-se reciprocamente, caso queiram regular legitimamente a sua convivência com os meios do direito positivo."[46] Habermas introduz, *in abstracto*, cincos categorias de direitos que geram o próprio código jurídico, uma vez que determinam o *status* da pessoa de direito. Aqui, queremos focar a nossa atenção exclusivamente na quinta categoria, que se pode resumir como aquela que fundamenta os direitos socioeconômicos. "(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chance, dos direitos elencados de (1) até (4)."[47]

Como observa Forst, Habermas parece apresentar os direitos socioeconômicos como uma simples derivação dos outros, e não estritamente necessária. Habermas erroneamente parece considerar a

---

[44] HABERMAS, 1995, p. 131.

[45]Nota-se que Habermas não fundamenta a adoção do direito positivo; para ele, o uso do direito positivo seria só uma das possibilidades que os cidadãos têm de regular a vida pública e coletiva.

[46] HABERMAS, 1997(a), p. 158-159.

[47] *idem*, 1997(a), p. 160.

regulamentação socioeconômica das instituições sociais fundamentais (nas palavras de Rawls, aquelas que compõem a estrutura de base) e, sobretudo, as consequentes condições materiais dos participantes/cidadãos como algo que pertence a um âmbito substantivo, além de uma justificação procedimental teórica. Contrariamente, numa sociedade pós-convencional, o sistema dos direitos socioeconômicos é um requisito intrínseco à aplicação das regras do discurso; diversamente, o uso público da razão seria dirigido pela arbitrariedade das diferentes e assimétricas posições socioeconômicas concretas. Em Habermas, a quinta categoria de direitos fundamentais, essencial também para o tema da justiça social, não aparece intrinsicamente necessária, além de ser também indeterminada. Dois fatores, talvez, podem explicar esse importante *déficit*.

O primeiro diz respeito ao tipo de modelo de democracia que Habermas defende, a democracia deliberativa, segundo o qual a democracia é caraterizada por procedimentos argumentativos de formação de opinião e de vontade políticas. Apesar da possibilidade de o modelo da democracia deliberativa ter algumas vantagens em relação ao modelo liberal ou comunitário, a estrutura institucional deliberativa focada na participação difusa e na prática de deliberação (isto é, a prática de oferecer argumentos e razões para nossas propostas que, em princípio, se dirigem àqueles que discordam de nós) não é suficiente, em si mesma, para garantir que o processo democrático não seja dirigido pelas posições socioeconômicas assimétricas, e, por isso, não se podem negligenciar as condições materiais dos cidadãos. Isso é evidente quando passamos a considerar a prática deliberativa, não simplesmente em certos fóruns específicos e restritos, mas na ampla esfera pública nacional. Nesse último caso, precisamos levar em conta a possibilidade de que a desigualdade de renda e riqueza e das posições sociais relevantes possam converter-se facilmente em poder político; por exemplo, impondo alguns temas políticos ao invés de outros, ou tendo capacidade de influenciar o debate e a deliberação pública. O exemplo mais claro disso é a atividade dos *lobbies*. Como observa De Vita[48], a desigualdade de recursos políticos cruciais (riqueza, dinheiro e educação) é uma das condições que moldam os termos da deliberação pública nas democracias contemporâneas. Isso significa que o modelo de democracia deliberativa, como defendido por Habermas, não pode substituir as exigências de justiça social. Diferentemente, a democracia deliberativa estaria reproduzindo o erro

[48] DE VITA, 2008, p. 141.

que caracteriza alguns modelos de democracia liberal, ou seja, subestimar a importância das condições materiais dos cidadãos e da desigualdade socioeconômica nas relações de poder. Esse tipo de situação não corresponde a uma concepção de deliberação ideal, como é aquela formulada por Habermas. Para a teoria de Habermas, pode considerar-se moralmente legítimo só o resultado de processos deliberativos que também poderiam ser objeto de um acordo alcançado em uma situação deliberativa ideal. Nesse sentido, Habermas propõe uma concepção epistêmica de democracia deliberativa. Contudo, essa objeção não diz respeito ao alvo que, aqui, estamos tentando alcançar, ou seja, formular adequadamente as categorias dos direitos fundamentais coerentemente com a aplicação das regras do discurso ideal no âmbito de uma democracia pós-convencional. Mas essa consideração nos leva a refletir sobre o segundo fator que pode explicar a indeterminação e a falta de centralidade dos direitos socioeconômicos na teoria de Habermas.

O ponto é que Habermas corre o risco de elaborar o seu procedimento de argumentação moral de forma demasiado abstrata e formal. Em outras palavras, o risco de efetivamente algumas críticas que Hegel move contra a filosofia moral de Kant se aplicarem também à Ética do Discurso. Habermas reconhece algumas importantes afinidades com a teoria moral kantiana, mas evidencia a diferença mais relevante que permite à Ética do Discurso rejeitar as objeções de Hegel (pelos menos, aquelas que Habermas considera como válidas).[49] Dois aspectos marcam a diferença mais profunda entre a Ética do Discurso e a ética kantiana. O primeiro aspecto diz respeito à reformulação da concepção de autonomia, que, em Kant, é concebida como liberdade sob leis autoimpostas, mas, no discurso ético de Habermas, a ideia de autonomia é intersubjetiva; nesse sentido, a Ética do Discurso rejeita a abordagem monológica de Kant. O segundo aspecto é que a Ética do Discurso substitui o imperativo categórico kantiano no procedimento de argumentação moral. A consequência disso é que temos que considerar a Ética do Discurso como um discurso prático, abandonando a dimensão *numênica* de Kant.[50] Para nossa investigação, esse aspecto é fundamental. A maneira como Habermas deveria conceber os direitos sociais é determinante ao permitir que a Ética do Discurso não caia na visão altamente abstrata e formal que Kant tem do ser humano na sua teoria moral. É propriamente a visão *numênica* do ser humano que leva Kant a

[49] HABERMAS, 1990, p. 195-215.

[50] Por isso, Habermas define a Ética do Discurso como "quase transcendental".

subestimar a importância das condições sociais materiais, de tal forma que, para ele, o igual tratamento e consideração que todas as pessoas são intituladas a receber por conta da lei do estado é inteiramente coerente com uma enorme desigualdade nas posses.[51] A visão particularmente abstrata e formal que Kant adota não lhe permite perceber que a qualidade das relações entre as pessoas é necessariamente refém das circunstâncias relativas delas.[52] O princípio ético-discursivo de Habermas, para ser considerado um discurso prático, embora ideal, deve conceber os seres humanos como eles são[53]; diversamente, Habermas não seria capaz de rejeitar a objeção que se pode mover contra Kant. Isso significa que aquela que justamente Habermas define como a inalienável e inviolável liberdade individual de responder sim ou não às reivindicações de validade[54] deve ser concebida como uma capacidade efetiva e prática. Dessa perspectiva, a quinta categoria dos direitos fundamentais (os direitos socioeconômicos) é intrinsicamente necessária para garantir que, na formação da opinião e da vontade discursiva, as pessoas tenham as capacidades e as condições materiais de participar e de poder livremente aceitar ou rejeitar o que parece ser o melhor argumento. Querendo utilizar a terminologia de Habermas, quando nós aplicamos as regras do discurso ético a uma democracia pós-convencional, é necessário fundamentar não simplesmente a co-originalidade entre os direitos humanos (ou direitos subjetivos) e a soberania popular, mas também entre esses dois e os direitos socioeconômicos. Em outras palavras, os direitos socioeconômicos não podem ser entendidos numa forma derivativa porque a assimetria das posições socioeconômicas é algo que determina (e não simplesmente condiciona) o procedimento de justificação democrática.

No entanto, enfatizar como os direitos socioeconômicos são algo intrínseco a uma teoria procedimental de justiça não é, em si mesmo, suficiente para formular uma concepção de justiça social adequada. Um problema importante é a maneira indeterminada de conceber tais direitos. Essa indeterminação parece ligada à efetiva dificuldade de formular critérios de justiça social de forma coerente com uma teoria procedimental pura. Por exemplo, não é claro se a teoria procedimental

---

[51] JOHNSTON, 2011, p. 162.
[52] *idem*, 2011, p. 166.
[53] Aqui se faz referência a uma frase de Rousseau (O Contrato Social, 2007), citada pelo próprio Rawls em *O Direito dos Povos* (2001).
[54] HABERMAS, 1990, p. 202.

de Habermas oferece instrumentos teóricos para sancionar o fato de que uma vasta desigualdade econômica representa, ou pode representar, uma violação das regras discursivas práticas. Não é surpreendente que outros autores que defendem uma abordagem procedimental enfrentem o mesmo problema. Por exemplo, Forst tem razão ao afirmar que temos de abandonar o paradigma alocativo-distributivo.

> Instead, the first question of social justice should not be what amount of goods each of us expects, but rather "*how* these goods come into the world in the first place and of *who* decides on their allocation and *how* this allocation is made.[55]

Isso significa que temos de enfrentar o problema da justiça social de um ponto de vista estrutural e que a primeira questão de justiça é a das relações de poder. O desafio é garantir que todos os cidadãos que cooperam, num sentido amplo, na produção do produto social tenham o poder de participar no estabelecimento das regras e das normas que moldam a estrutura socioeconômica. Mas, novamente, o problema é não cair numa formulação do poder que subestima a assimetria das posições socioeconômicas. Embora Forst, criticando Habermas sobre esse aspecto, se mostre mais consciente do problema e, por isso, defenda o direito de "veto" dos menos favorecidos sobre as questões que determinam a desigualdade de bens e recursos, ele parece avançar numa formulação que é ainda demasiado indeterminada, sendo simplesmente um princípio superior para justificar possíveis distribuições. Contudo, não é claro como esse direito de "veto" deve ser garantido, se de um ponto de vista formal, por exemplo, por meio de maior peso político aos menos favorecidos (em votos eleitorais, ou com a participação especial em fóruns legislativos vinculantes), ou se esse princípio superior e abstrato impõe qualquer limite sobre o nível de desigualdade socioeconômica.

Essa discussão sobre a indeterminação dos direitos sociais e os critérios de justiça social na teoria de Habermas (e, em geral, nas teorias puramente procedimentais) nos leva a refletir sobre a necessidade de avançar pretensões teóricas mais "substantivas", e, a respeito disso, a teoria de Rawls, com o seu segundo princípio de justiça, é muito mais

[55] FORST, 2014, p. 34-35.

promissora. Nesse pensamento, concordamos com Rawls[56] em que a justiça procedimental e a substantiva estão relacionadas, e não separadas, e, nesse sentido, também a concepção de Habermas seria substantiva; ou, pelo menos, ela deveria sê-lo, como tentamos demonstrar anteriormente. Aqui, queremos defender a hipótese de que estabelecer critérios "substantivos" de justiça social é também uma exigência de justiça procedimental. No entanto, é necessário avançar uma interpretação dos dois princípios de justiça propostos por Rawls que seja capaz de mostrar satisfatoriamente a potencialidade de uma abordagem mais "substantiva", sem, por isso, trair as exigências de justiça política e procedimental.

Um dos problemas mais relevantes com relação aos dois princípios de justiça é a distinção entre o primeiro e o segundo princípio de justiça, que pode corresponder, como sugerido por Baynes[57], a uma rígida divisão na estrutura de base entre público e privado e entre direitos civis e políticos (garantidos pelo primeiro princípio) e desigualdade socioeconômica (regulada por meio do segundo princípio). Porém, a teoria de Rawls parece conter elementos que nos deixariam avançar uma reformulação que evitaria essa rígida separação. Como vários autores[58] fizeram notar, a justificação do segundo princípio de justiça já está embutida dentro do primeiro, sobretudo na ideia de valor equitativo da liberdade política. Rawls inclui, no primeiro princípio de justiça, a garantia de que, às liberdades políticas, e apenas a elas, se assegure o valor

---

[56] Rawls (Resposta a Habermas, 2011, p. 499). Desse ponto de vista, a concepção de justiça de Rawls pode considerar-se um meio termo entre uma concepção puramente procedimental e uma substantiva ou consequencialista. Pogge (1989, p. 47) avança essa hipótese, definindo-a como uma concepção de justiça semi-consequencialista. Aqui, concordamos com a intuição de Pogge, deixando em aberto a questão terminológica de se se dá, na concepção de justiça de Rawls, maior relevância ao componente processual ou ao substantivo. Por exemplo, Forst (2014) acredita que a concepção de justiça de Rawls inclui ambas as imagens das justiças (alocativa/distributiva e relacional), mas parece que Forst considera o componente relacional e procedimental fundamentais na ideia de justiça de Rawls.

[57] BAYNES, 1991, p. 161.

[58] Veja: BAYNES, 1991; DE VITA, 2008; WERLE, 2014; FORST, 2012. Rawls incluiu o valor equitativo das liberdades políticas no primeiro princípio depois que Daniels (1975) moveu essa importante objeção. Curiosamente, em *Justiça como Equidade. Uma reformulação* (2003, p. 60), Rawls não confirmou essa formulação do primeiro princípio de justiça que inclui também o valor equitativo das liberdades políticas.

equitativo.[59] Nesse sentido, Rawls esclarece a diferença entre liberdade fundamental e o valor da liberdade. Se for assim, o segundo princípio de justiça se pode entender como uma maneira de assegurar efetivamente, em termos de posições socioeconômicas, "que todos os cidadãos tenham uma oportunidade equitativa de assumir um cargo público e influenciar no resultado de decisões políticas."[60] Isso seria possível só se o nível de desigualdade social e econômica não fosse excessivo, e o princípio de diferença teria exatamente essa função. Essa interpretação recompõe os dois princípios de justiça como se fossem um só, mantendo, porém, a sua ordem lexicográfica. Coerentemente com essa intepretação, queremos sugerir uma diferente formulação do princípio de diferença.

Rawls afirma expressamente que o princípio de diferença, embora seja um princípio igualitário, "não especifica limites definidos dentro dos quais a razão entre as cotas dos mais e dos menos favorecidos deve inserir-se."[61] Por exemplo, indicando qualquer valor do coeficiente de Gini.[62] Rawls tem razão em não especificar um valor exato para fixar a disparidade máxima entre os mais e menos avantajados. Nenhuma teoria pode decidir, de antemão e teoricamente, esse tipo de medida tão específica que inevitavelmente é sensível aos diferentes contextos sociopolíticos. Porém, Rawls afirma que *Uma Teoria de Justiça* não oferece um critério para julgar se uma dada "razão" de desigualdade é injusta, e essa avaliação é deixada simplesmente em função do equilíbrio reflexivo.[63] Ao contrário, como já vimos, aqui sustentamos que esse critério já está presente na posição original e seria exatamente o valor equitativo das liberdades políticas. Se não formulamos o princípio de diferença como um efetivo critério de proporcionalidade, no momento em que individualizamos, com uma forma simples, os menos avantajados em termos de rendas e riquezas (muito provavelmente não temos alternativas válidas a essa forma simples), corremos o risco de permitir um aumento ou melhoria dos menos avantajados em termos materiais, mas ao custo de um menor valor das liberdades fundamentais, pelo simples fato de perdermos de vista o nível de desigualdade entre eles e os mais avantajados e as consequentes posições sociais relativas.

---

[59] Sobre o valor equitativo da liberdade política, veja: *Liberalismo Político*, 2011, p. 6 e p. 384-392. *Uma Teoria da Justiça*, p. 218-222, p. 241-257, p. 306-307.
[60] WERLE, 2014, p. 79.
[61] RAWLS, 2003, p. 96.
[62] *idem*, 2011, p. 336.
[63] RAWLS, 2003, p. 96, nota 36.

Então, a desigualdade socioeconômica é, diretamente, um parâmetro para medir a justiça social, sem que isso signifique defender uma teoria igualitária para a qual a desigualdade socioeconômica é intrinsicamente arbitrária, independentemente das causas e também de seus efeitos.[64] Assim, a sugestão deste artigo, contrariamente àquilo proposto por Rawls, é a de conceber o princípio de diferença como um critério efetivo de proporcionalidade entre os mais e os menos avantajados em termos de rendas e riquezas. Por razões de espaço, aqui podemos só discorrer muito brevemente sobre as implicações teóricas e práticas desse critério de proporcionalidade. O ponto não é estabelecer teoricamente esse nível de proporcionalidade além do qual a desigualdade socioeconômica deve considerar-se injusta, mas afirmar que: se as instituições socioeconômicas que compõem as estruturas de base não estabelecem esse nível de proporcionalidade – ou seja, permite potencialmente uma desigualdade de rendas e riquezas ilimitada –, isso seria razoavelmente rejeitável para aqueles cidadãos que representam os menos avantajados. Desse modo, o nível efetivo de desigualdade socioeconômica seria, diretamente, o objeto da estrutura de base, e, muito provavelmente, esse aspecto comportaria uma consciência maior da necessidade de radicais transformações estruturais. Entretanto, estabelecer essa proporcionalidade: 1) é um papel da prática democrática dando conta dos fatores históricos, culturais e socioeconômicos da própria sociedade; 2) não representa uma norma iliberal porque não prescreve um limite à expansão econômica de uma sociedade, mas só que o sistema de cooperação seja igualitário e que todos os cidadãos possam efetivamente perceber-se como coautores das instituições sociais de base que são o objeto primário de uma concepção política de justiça; 3) não está em contradição com as exigências de eficiência socioeconômica. Podem-se escolher diferentes instrumentos para medir e estabelecer o coeficiente de desigualdade socioeconômica e, claramente, não de uma vez por todas. É possível também prescrever diferentes coeficientes de proporcionalidade para renda e para riqueza, porque, como esclarece Piketty[65], a desigualdade de renda e a de riqueza não têm o mesmo efeito socioeconômico. Enfim, pode-se diferenciar o âmbito de aplicação dependendo do setor econômico; por exemplo, para desencorajar os investimentos financeiros e favorecer, ao contrário, outros setores

[64] Sobre o princípio igualitário que considera a desigualdade intrinsecamente injusta e/ou má, veja: PARFIT, 1997.
[65] PIKETTY, 2014.

econômicos que contribuem com maior estabilidade da sociedade em termos de maior produto social, nível de ocupação de trabalhadores e maior sustentabilidade do meio ambiente.

Considerações Finais

O objetivo deste artigo foi delinear uma concepção de justiça que possa ser, por um lado, compatível com a ideia de democracia e, por outro lado, instaurar uma relação normativamente crítica. O maior obstáculo é representado pela clássica controvérsia entre justiça distributiva (ou substantiva) e justiça procedimental. Ambas as concepções, pelo menos nas versões puras, levantam um possível dilema democrático. O nosso esforço foi mostrar como esse dilema não é inevitável, tanto quanto não é inevitável a contraposição entre justiça distributiva e justiça procedimental. A esse propósito foi útil pôr em relação a concepção política de justiça proposta por Rawls e o discurso ético proposto por Habermas. A tentativa foi demonstrar como os dois projetos podem ser considerados complementares um do outro. Por um lado, acreditamos que a teoria procedimental de Habermas seja mais adequada do ponto de vista da justificativa epistemológica, distinguindo claramente entre aceitabilidade e aceitação das normas morais. Por outro lado, mostramos como as pretensões normativas que a filosofia política pode e deve legitimamente avançar são mais substantivas do que Habermas concebe. Assim, defendemos a hipótese de que estabelecer critérios "substantivos" de justiça social é também uma exigência da justiça procedimental. Sobre esse aspecto, acreditamos que a concepção política de justiça de Rawls pode justificar mais adequadamente os princípios de justiça social e material. No entanto, apesar de concordar com Rawls sobre esse aspecto teórico, foi necessário avançar uma reformulação do princípio de diferença de um modo talque ele seja mais sensível à desigualdade socioeconômica em termos de disparidade entre os mais e os menos favorecidos. Dessa perspectiva, defendemos a plausibilidade normativa de um critério de proporcionalidade entre os mais e os menos avantajados em termos de rendas e riquezas. Brevemente, foram elencadas as implicações teóricas e práticas de tal critério "distributivo". A esperança é a de ter oferecido uma perspectiva teórico-normativa voltada a superar a contraposição entre justiça distributiva e procedimental e, consequentemente, o dilema democrático produto de tal contraposição.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Elizabeth S. What is the point of equality? **Ethics**, v. 109, n. 2, 1999, p. 287-337.

ARNESON, Richard J. Equality and equal opportunity for welfare. **Philosophical Studies**, v. 56, n. 1, 1989, p. 77-93.

BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism**: Kant, Rawls, and Habermas. New York: State University of New York Press, 1991.

CRISP, Roger. Equality, priority, and compassion. **Ethics, v.** 113, 2003, p. 745-63.

COHEN, Gerald Allan. **Rescuing justice and equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

DANIELS, Norman. Equal liberty and unequal worth of liberty. In: _____ (Org.). **Reading Rawls. Critical studies on Rawls' A Theory of Justice**. New York: Basic Books, 1975.

DE VITA, Álvaro. **O liberalismo igualitário**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana – a teoria e a prática da igualdade**. Trad. Jussara Simoes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRANKFURT, Harry, G. **On inequality**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

FORST, R. **The right to justification**. New York: Columbia University Press, 2012.

_____ **Justification and critique. Towards a critical theory of politics**. Cambridge: Polity Press. 2014.

FOURIE, Carina; SCHUPPERT, Fabian; WALLIMANN-HELMER, Ivo (Orgs.). **Social equality**: on what it means to be equals. Oxford: Oxford University Press, 2015.

FREEMAN, Samuel. **Justice and the social contract. Essays on Rawlsian political philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism. **The Journal of Philosophy**, v. 92, n. 3, 1995, p. 109-131.

_____. **Moral consciousness and communicative action**. Trad. Christian, L. Cambridge: Polity Press, 1990.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. I. Trad. Siebeneichler, Flávio Beno. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997(a).

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. II. Trad. Siebeneichler,
Flávio Beno. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997(b).

HEDRICK, Todd. **Rawls and Habermas**: reason, pluralism, and the claims of political philosophy. Palo Alto, California: Stanford University Press, 2010.

JOHNSTON, David. **A brief history of justice**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

LUBENOW, Jorge. Sobre o método do discurso prático na fundamentação da ética do discurso de Jürgen Habermas. **Cadernos do PET Filosofia**, v. 2, n. 3, 2011, p. 57-70.

MAFFETTONE, S. **Introduzione a Rawls**. Bari: Edizioni Laterza, 2010.

MCCARTY, Thomas. Constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue. **Ethics**, v. 105, n. 1, 1994, p. 44-63.

NOZICK, Robert. **Anarchy, state, and utopia**. New York: Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, Martha C. **Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

PARFIT, Derek. *Equality and Priority*. **Ratio**, 10 (3):202–221, 1997.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Trad. De Bolle, Monica Baumgarten. Rio de Janeiro: Intrinseca, 2014.

RAKOWSKI, Eric. **Equal justice**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Pisetta, A. e Rìmoli Esteves, L. M. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____ **A theory of justice**. Revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____ **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____ **Justiça como equidade. Uma reformulação**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ **O liberalismo politico**. Edição ampliada. Trad. De Vita, Álvaro. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAZ, Joseph. **The morality of freedom**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

ROEMER, John E. **Theories of distributive justice**. Cambridge: Harvard University, 1996.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2007.

SCHEFFLER, Samuel. What Is egalitarianism? **Philosophy and Public Affairs**, v. 31, n. 1, 2003, p. 5-39.

SHAPIRO, Ian. **Democratic justice**. New Haven: Yale University Press, 2001.

VAN PARIJS, Philippe. **Real freedom for all**: what (if anything) can justify capitalism? Oxford: Oxford University Press, 1995.

WALZER, Michael. **Spheres of justice**: a defense of pluralism and equality. New York: Basic Books, 1984.

WERLE, Denilson Luís. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 19, n. 1, 2014, p. 63-83.

Página intencionalmente deixada em branco

Constitucionalismo e obrigação política de uma perspectiva intergeracional

Pedro Marques Neto[1]

Introdução

Constitucionalismo é o ideal político que objetiva conter juridicamente o uso do poder político pelo Estado, submetendo autoridade e legitimidade do ente estatal ao respeito às limitações impostas. Os documentos constitucionais despontaram como principais dispositivos a serviço dessa ambição, impondo restrições ao exercício dos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário mediante a prévia estruturação do Estado, distribuição de competências e reconhecimento de direitos e garantias fundamentais. A efetividade das restrições impostas, bem como sua capacidade de orientar tomadas de decisões, possui conexões com a durabilidade e a rigidez do texto constitucional.

As aspirações do constitucionalismo, contudo, despertaram o interesse dos analistas ao seguinte paradoxo: por qual motivo um povo restringiria conscientemente suas possibilidades de ação futura? Uma primeira forma de responder a essa pergunta é vislumbrar na constituição a expressão de um pré-compromisso, celebrado com o propósito de estabelecer em tempos de estabilidade as amarras institucionais capazes de garantir a sobrevivência da coletividade em tempos de crise. Outra forma é refutar a ideia de autolimitação e conceber o momento constituinte como a gênese de um conflito de interesses entre diferentes gerações: ele representaria a restrição das escolhas políticas de gerações futuras por uma geração fundadora (problema intergeracional).

Embora as duas respostas expliquem os pré-compromissos constitucionais, nenhuma oferece uma justificativa que supere o desafio democrático residente no cerne das ideias constitucionalistas: o privilégio de direitos constitucionalmente assegurados pela maioria inicial em detrimento da vontade da maioria futura. As abordagens mais comuns a

[1] Mestrando em Direito pela Fundação Getúlio Vargas de São Paulo (FGV-SP). Pesquisa com auxílio da Bolsa Mário Henrique Simonsen.

esse desafio oferecem respostas a partir do ponto de vista da geração fundadora, explicando as vantagens práticas dos pré-compromissos e como elas atuariam para torná-los dispositivos politicamente legítimos. Tem sido menos recorrente, porém, a abordagem do problema da perspectiva das gerações futuras, que coloca perguntas e demanda respostas específicas. Se o constitucionalismo de fato implica um problema intergeracional, por quais motivos as gerações futuras deveriam obedecer a uma constituição simplesmente porque em certo momento na história uma determinada geração, com costumes e ideais próprios, assim determinou? Quais razões impedem as gerações seguintes de simplesmente editarem novas constituições, de acordo com os costumes e ideais de suas épocas, sem respeito aos compromissos constitucionais estabelecidos anteriormente?

As perguntas colocam em xeque a compatibilidade entre constitucionalismo e democracia, bem como demandam o questionamento a respeito da existência de algum tipo de obrigação política aplicada às gerações futuras, que estabeleceria sobre elas deveres de obediência aos textos constitucionais de suas respectivas comunidades políticas. Argumento que o constitucionalismo não contradiz os ideais democráticos. Se compreendido em sua dimensão positiva, o constitucionalismo na verdade torna-se necessário para a existência de um sistema democrático. Ele oferece a estrutura institucional exigida para a existência e funcionamento de uma democracia. Além disso, argumento pela existência de uma obrigação política aplicada às gerações futuras. Sustento que esses deveres possuem a mesma natureza de outras obrigações associativas que possuímos, similares às obrigações de cuidado correspondentes à nossa condição de pai ou mãe de uma criança. O artigo vem estruturado da seguinte maneira. A seção II apresenta a suposta tensão entre constitucionalismo e democracia e como acredito ser possível conciliar ambos os ideais. A seção III desenvolve o problema da obrigação política em termos intergeracionais e explora a resposta oferecida pelas teorias baseadas no consenso, apontando, ao final, duas deficiências neste tipo de raciocínio. A seção IV apresenta uma solução alternativa baseada nas teorias associativas, em especial aquela sustentada por Ronald Dworkin. A seção V contém as considerações finais.

I - Constitucionalismo, democracia e pré-compromisso

As constituições possuem na tradição liberal status de lei hierarquicamente superior às demais, de forma que não podem sofrer alterações pelos procedimentos legislativos ordinários à disposição do parlamento.[2] Esse mecanismo viabiliza a restrição dos poderes estatais mediante instrumentos jurídicos, principal finalidade do constitucionalismo, condicionando a autoridade e a legitimidade do Estado ao respeito às limitações impostas.[3] Sob a influência do ideal constitucionalista, as últimas décadas testemunharam a expansão do número de democracias constitucionais existentes, bem como da criação de novas constituições (figura 1).

Embora uma tendência contemporânea, muitos autores consideram o termo democracia constitucional uma contradição em termos, um oximoro.[4] Entendem que o princípio do autogoverno constitui o cerne do ideal democrático, representando a base da qual a comunidade política deriva a soberania para o estabelecimento de suas próprias regras e para a tomada de suas próprias decisões (desde que observados alguns procedimentos democráticos necessários, como eleição, regra da maioria etc.). Uma vez que as aspirações constitucionalistas pretendem estabelecer certas restrições à vontade da coletividade, suas pretensões estariam em desacordo com as aspirações democráticas; enquanto a democracia almeja plena liberdade de escolha, o constitucionalismo busca a instituição de mecanismos de contenção de poder. Trata-se de uma tensão, prática e teórica, existente em qualquer forma de constitucionalismo democrático: "Constitutionalism, from this perspective, does appear essentially antidemocratic. The basic function of a constitution seems to be negative: to remove certain decisions from the democratic process, that is, to tie the community's hands."[5]

---

[2] HOLMES, 1995, p. 134: "A liberal constitution may be minimally defined as a "higher law" that cannot be changed through normal lawmaking procedures in the popularly elected assembly."
[3] WALUCHOW, 2014.
[4] HOLMES, 1995.
[5] *idem*, 1995, p. 135.

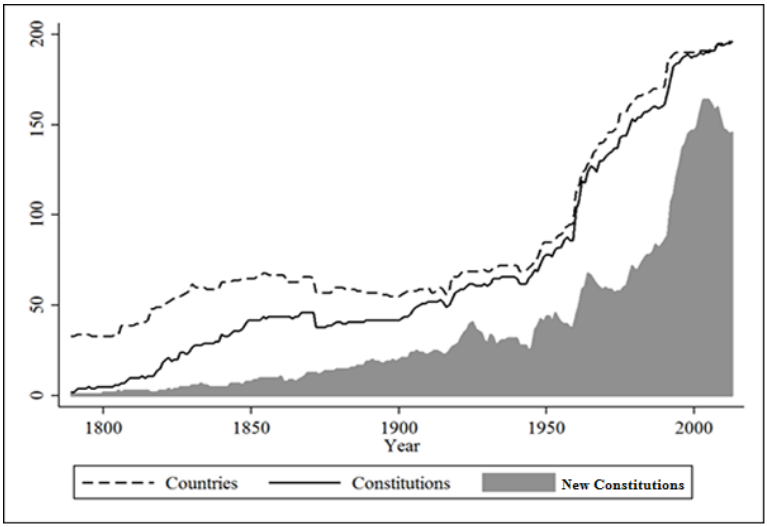

Figura 1. Fonte: Comparative Constitutions Project (http://comparativeconstitutionsproject.org/download-data/).

A constatação dessa tensão pautou parte significativa dos debates subsequentes em teoria política. Alguns autores, contudo, negaram a existência de qualquer incompatibilidade entre aspirações constitucionalistas e democráticas; sustentaram, ao contrário, a existência de uma relação harmônica entre ambos os ideais. Para essa vertente, os democratas contrários ao constitucionalismo erram ao reduzirem as constituições ao desempenho de funções meramente negativas: restrição de poderes, limitação de escolhas, exclusão de certos temas da vontade da maioria. Tal erro decorre de uma visão simplificada que negligencia o potencial criativo e habilitador dos compromissos constitucionais, os quais, se bem utilizados, são capazes de desempenhar importantes funções positivas: criação poderes, geração de novos campos de atuação política, constituição e facilitação da livre manifestação da vontade popular, dentre tantas outras.[6] Segundo Stephen Holmes:

[6] HOLMES, 1995, p. 153.

> Constraints can promote liberty, not so much limiting a free agent as directing him to his 'proper interests'. The American Constitution is an instrument of government, not an obstacle to government; it is not disabling, but enabling… By helping establish a firm and energetic government, the framers thought, a constitution could remedy three failings. It would not merely limit power; it would also create and assign power, cement and secure the Union, put democracy into effect, and mandate governmental concern for the general welfare. [7]

Para compreender o caráter positivo do constitucionalismo, é necessário compreender a diferença entre dois modelos de regras.[8] Regras reguladoras coordenam práticas previamente existentes: por exemplo, "é proibido fumar neste local". A prática do fumo existe anteriormente e independentemente da regra reguladora, cuja função é simplesmente regulá-la, estabelecendo limites e condições de atuação aos praticantes. Portanto, a prática sobrevive à regra, de forma que ainda será possível fumar caso a regulação desapareça. Regras constitutivas, por sua vez, tornam possíveis práticas inexistentes, cujo sentido se perde caso as regras desapareçam: este é o caso das regras que regulam o jogo de xadrez, das regras gramaticais de uma língua etc.[9] Andar em L com um pedaço de madeira apenas constitui um movimento reconhecido pelos enxadristas porque as regras que regulam o jogo conferem sentido ao ato. Caso as regras do xadrez desapareçam, o pedaço de madeira deixa de ser um cavalo e o movimento em L deixa de representar um movimento dotado de sentido. Nessa hipótese, o jogo de xadrez simplesmente deixa de existir, de forma que restará apenas pessoas movimentando pedaços de madeira ao acaso.

O funcionamento dos compromissos constitucionais seguiria lógica análoga. A existência e o sentido da realidade institucional denominada democracia estão sujeitos à existência de regras constitutivas, das quais os compromissos constitucionais fazem parte. Portanto, constituições não contrariam as aspirações democráticas pois são elas que viabilizam práticas amplamente reconhecidas como tais, que, do contrário, seriam completamente inviáveis. Tome-se como exemplo

[7] HOLMES, 1995, p. 153.
[8] RAWLS, 1955; SEARLE, 1964.
[9] HOLMES, 1995, p. 163.

a alegação dos democratas de respeito à vontade da maioria. Somente existe algo que reconhecemos como a vontade da maioria porque a constituição assegura eleições livres e periódicas; institui procedimentos legislativos; dispõe sobre direitos políticos e fundamentais como liberdade de expressão e representação política; e retira (ou dificulta) do capricho de maiorias eventuais restrições a esses direitos. É esse arranjo constitucional assegurado pelas constituições que nos possibilita olhar para o resultado de um processo eleitoral ou de um processo legislativo e identificar algo ao qual podemos atribuir o rótulo de vontade da maioria. Ao contrário do que muitos democratas parecem acreditar, não existe nenhuma vontade da maioria "no mundo lá fora", mas ela antes decorre das práticas democráticas e deliberativas viabilizadas e asseguradas pelo texto constitucional.[10] Em outras palavras, democracias pressupõe um quadro institucional anterior às práticas democráticas que viabiliza e dota de sentido o jogo democrático subsequente. Assim como no caso do jogo de xadrez, democracias deixam de existir com o desaparecimento dos procedimentos constitucionais. Ao lado das funções negativas criticadas pelos democratas, os pré-compromissos constitucionais cumprem importante função positiva, análoga às regras constitutivas, viabilizando práticas inexistentes tanto para as gerações presentes quanto para as futuras: "precommitment is justified because, rather than merely foreclosing options, it holds open possibilities that would otherwise lie beyond reach".[11]

Importantes consequências práticas e teóricas decorrem do reconhecimento do potencial criativo das constituições. Uma delas é oferecer uma solução ao aparente conflito entre constitucionalismo e democracia. Outra é realçar a importância de se pensar quais instituições e, portanto, que tipo de constituição queremos. Em vez de pensarmos somente "o que queremos limitar", passa a ser preciso pensar "o que queremos criar". Nesse ponto, a observação de Sunstein segue o mesmo raciocínio:

> Against those who see a continuing conflict between constitutional law and democracy, I urge that there need to be no such conflict at all. Whether a

[10] ELSTER, 2000.
[11] HOLMES, 1995, p. 162.

> constitution conflicts with democracy depends on what kind of constitution we have, and what kind of democracy we seek. In a deliberative democracy, one of the principal purposes of a constitution is to protect not the rule of the majority but democracy's internal morality, seen in deliberative terms. A system in which many people cannot vote or vote equally, or in which some people have far more political power than others, violates that internal morality. (…) But by focusing on a series of particular questions about that relationship, I do hope to advance understanding of both ideas. In my view, the route to future advances, in both theory and practice, will lie less through abstractions, and in discussions of the concepts themselves, and more through an appreciation if the concrete contexts in which a nation's diverse aspirations are tested and specified.[12]

Concebido positivamente, o constitucionalismo oferece respostas ao desafio democrático, esclarecendo as vantagens práticas dos pré-compromissos constitucionais, tanto em termos de auto vinculação, como em termos de vinculação de gerações futuras. Dessa perspectiva, as democracias constitucionais, tão em voga atualmente, perdem seu caráter contraditório. Mas embora expliquem as vantagens democráticas do constitucionalismo, esses argumentos não justificam normativamente as práticas constitucionais, deixando sem resposta questões relativas à obrigação política em termos intergeracionais. Afinal, gerações futuras possuem o dever moral de obediência à constituição de sua comunidade política, imposta sobre elas por gerações passadas, por mais vantajoso que o comportamento não desviante possa ser?

II - Obrigação política, problema intergeracional e consentimento

Central à teoria política, o tema da obrigação política questiona a existência de um dever moral de obediência ao direito de um determinado Estado ou país, sobretudo quando parece não haver razões de outra natureza para a conformação.[13] Algumas teorias negam a existência de obrigações políticas, notadamente aquelas de matriz

[12] SUNSTEIN, 2001, p. 10-11.
[13] DAGGER; LEFKOWITZ, 2014, p. 1: "To have a political obligation is to have a moral duty to obey the laws of one's country or state."

anarquista. Inúmeras outras, em contrapartida, procuram oferecer explicações plausíveis para o dever de obediência ao direito, elencando condições que consideram necessárias para sua existência e para seu desaparecimento, cada uma a sua maneira. As explicações oferecidas são diversas e estão longe de nos oferecer uma solução consensual para o problema.[14] Dentre elas, contudo, destacam-se as explicações baseadas no consentimento, as mais recorrentes no pensamento político ocidental.

O principal argumento das teorias baseadas no consentimento é de que o dever de obediência ao direito decorre do nosso próprio consentimento, que pode ser expresso tanto por uma ação como por uma inação.[15] Ao votar ou exercer nossos direitos políticos (ação), ao não deixarmos o país ou não nos rebelarmos civilmente (inação), consentiríamos, implicitamente, com o sistema jurídico de nossa comunidade política; ao consentirmos, devemos obediência às orientações jurídicas vigentes. Como observa Bix, esse argumento pode ser decomposto em duas proposições independentes entre si: (1) "uma certa ação (por exemplo, votar) significa consentir em obedecer ao direito de determinada sociedade"; (2) "qualquer pessoa que consinta dessa maneira está moralmente obrigada a obedecer ao direito".[16] A primeira tese é objeto desta seção; a segunda, da próxima.

Da perspectiva do problema intergeracional, as gerações posteriores não podem consentir positivamente com a constituição do país, imposta pela geração fundadora. Qualquer dever de obediência das gerações futuras ao texto constitucional, portanto, decorre da existência de um consentimento negativo fruto de uma inação. Isso ocorreria, por exemplo, quando as gerações futuras se beneficiam das instituições jurídicas criadas pelas gerações anteriores sem se rebelarem, evitando confrontos e contestações efetivos. Ou seja, podendo reconstruir politicamente a sociedade pela simples promulgação de uma nova constituição e não reconstituindo, as gerações futuras manifestam seu consentimento com o compromisso constitucional vigente. Para a teoria

---

[14] Dentre as diversas teorias, algumas baseiam-se no consentimento, outras na gratidão, na existência de um benefício (ainda que involuntário), no pertencimento a uma comunidade ou mesmo na existência de direitos naturais. Cf. DAGGER; LEFKOWITZ, 2014; BIX, 2004, p. 167-173.

[15] BIX, 2004, p. 168: "The argument goes that by some action (or inaction), we have implicitly consented to obeying society's law."

[16] *idem*, 2004, p. 169: "The two steps are: (1) a certain action (say, voting) constitutes "consent" to obeying the society's laws; and (2) anyone who consents in this way is morally obligated to obey the law. The second need not follow from the first."

baseada no consenso, essa inação confere legitimidade ao sistema e cria deveres de obediência, solucionando o problema intergeracional da obrigação política presente no cerne do constitucionalismo.[17]

Essa solução, contudo, apresenta duas deficiências explicativas, que, combinadas, nos permitem questionar se a inação das gerações futuras realmente constitui uma instância de consentimento implícito. A primeira deficiência é descritiva. A saída proposta pelas teorias baseadas no consentimento negligencia as restrições às escolhas sociais impostas pelo fenômeno do *path dependence*: "in essence, path dependence describes how the reinforcement of a given set of arrangements over time raises the cost of changing them"[18] O principal *insight* desta teoria é reconhecer que, no cenário político e econômico, escolhas passadas oferecem incentivos para comportamentos sociais futuros não-desviantes. Como os benefícios de agir em conformidade com a prática institucionalizada se reforçam ao longo do tempo, escolhas alternativas antes sedutoras ficam cada vez mais custosas e, portanto, menos viáveis.[19]

Segundo Prado e Trebilcock, uma teoria do *path dependence* realçaria três características de um arranjo institucional. Primeiro, "um conjunto inicial de escolhas ou de eventos aleatórios que determinam um ponto de partida inicial"; segundo, "o subsequente reforço dessas escolhas ou eventos mediante efeitos de *feedback*"; terceiro, "o nível em que os custos de mudanças podem impedir a exploração de boas alternativas a longo prazo".[20] As práticas se reforçam e os custos de uma alternativa aumentam na medida em que os arranjos institucionais possuem uma dimensão informal oculta ao lado da dimensão formal mais visível. Isso significa que, feita uma escolha, as gerações futuras também herdarão as ideologias e crenças inerentes ao sistema estabelecido. [21]Além disso, a dimensão informal não está facilmente sujeita a alterações advindas de reformas centradas na dimensão formal

---

[17] HOLMES, 1995, p. 148-150.
[18] PRADO; TREBILCOCK, 2009, p. 350.
[19] *idem*, 2009, p. 351.
[20] *ibidem*, p. 351.
[21] PRADO; TREBILCOCK, 2009, p. 354: "At the broader social level, a mix of formal institutions, informal institutions, and their enforcement characteristics defines institutional performance; while the formal institutions may be altered by fiat, the informal institutions are not amenable to deliberate short-run change, and their enforcement characteristic are only very imperfectly subject to deliberate control."

das instituições. Uma teoria do *path dependence*, portanto, realçaria as dificuldades inerentes aos projetos de reforma institucional.

O mesmo raciocínio aplica-se a alterações constitucionais. Uma vez promulgado, o texto constitucional impõe restrições às decisões políticas futuras, sobretudo relativas à possibilidade de elaboração de uma nova constituição. Ele institui um ponto de partida que beneficia um determinado conjunto de ações e reforça, ao longo do tempo, certos padrões comportamentais. Consequentemente, esse arranjo torna mais custosos comportamentos desviantes, bem como dificulta ou inviabiliza tentativas de se iniciar um projeto constitucional do zero. Assim, ao contrário do que sugere a teoria baseada no consentimento, para a teoria do *path dependence* as gerações seguintes não possuem autonomia plena e liberdade de escolha irrestrita para estabelecerem seus próprios compromissos constitucionais. Ao contrário, salvo em momentos políticos específicos, a instituição de um novo compromisso constitucional é uma alternativa completamente descartada.[22]

A segunda deficiência é interpretativa e está relacionada à primeira. A teoria do consentimento não apenas descreve mal a realidade política das gerações futuras, como oferece uma interpretação equivocada do seu significado. Sua análise das obrigações políticas identifica um dever de obediência à constituição *decorrente* do consentimento próprio, ainda que implícito. Já os indivíduos identificam um dever de obediência à constituição, conquanto imposta, *a despeito da* existência (ou inexistência) de consentimento próprio. Em outras palavras: o dever de obediência não sucede o consentimento; ou ele o precede, derivando de um sentimento de dever de obediência que nos impulsiona a consentir com o sistema jurídico, ou mesmo ele é totalmente indiferente a esse respeito, existindo mesmo quando reconhecemos não termos consentido com o sistema jurídico em geral.

À luz das duas deficiências, atribuir à inação das gerações futuras o status de consentimento implícito constitui um erro duplo: descritivo, fruto de uma má compreensão da realidade social e política, e interpretativo, fruto de uma má interpretação do significado da

---

[22] *idem*, 2009, p. 358: "Similarly, Pierson notes that nothing in path dependence analysis implies that a particular alternative is permanently locked in following a move onto a self-reinforcing path. Instead, institutional change typically involves a dynamic of punctuated equilibrium. There are brief moments at which opportunities for major institutional reforms appear, followed by long stretches of institutional stability."

obediência ao texto constitucional e do papel do consentimento. Com isso, fica em aberto a seguinte pergunta: afinal, se não o consentimento, qual o fundamento de tal "sentimento de dever de obediência", de tal obrigação política?

III - Obrigações associativas

Segundo uma corrente teórica recente, as obrigações políticas devem ser compreendidas como uma espécie do gênero 'obrigações associativas', estando fundadas no pertencimento a uma determinada comunidade política.[23] Obrigações associativas em geral decorrem do pertencimento de indivíduos a determinados grupos, nos quais desempenham funções específicas e possuem responsabilidades inerentes aos papéis sociais desempenhados. São frequentemente elencadas como outras espécies de obrigações associativas os deveres relativos às relações familiares ou de amizade: no primeiro caso, por exemplo, pais e filhos compartilham obrigações éticas e morais simplesmente por pertencerem a uma mesma família. Em comum, as obrigações associativas prescindem de qualquer alusão ao consentimento; nem o membro de uma comunidade política (salvo raras exceções), nem o membro de uma entidade familiar optaram por integrar seus respectivos grupos.[24] Segundo Dagger e Leftkowitz:

> According to proponents of a theory that has emerged in the last thirty years or so, political obligation is best understood as an "associative" obligation grounded in membership. If we are members of a group, they argue, then we are under an obligation, ceteris paribus, to comply with the norms that govern it. Nor does this

[23] DAGGER; LEFKOWITZ, 2014, p. 35.

[24] Dentro ou fora dessa teoria, muitos autores consideram as fronteiras nacionais e o pertencimento a uma determinada comunidade política como situações pré-estabelecidas, a partir das quais elaboram suas teorias. Eventualmente, isso pode se tornar um problema. Mas desenvolver esse ponto não é o objetivo desse artigo. "Rawls and Dworkin acknowledge that adherence to liberal principles cannot explain the existence or location of boundaries between liberal democracies. They admit that their liberal theories simply take for granted the separate existence and boundaries of liberal democracies, and assume that any disputes about the existence or boundaries of states have been settled beforehand. They acknowledge that, in the real world, many of these disputes were settled in an arbitrary and coercive manner." KYMLICKA, 2002, p. 255.

> obligation follow from our consenting to become members, for it holds even in the case of groups or associations, such as families and polities, that people typically do not consent to join. Voluntary or not, membership entails obligation. Anyone who acknowledges membership in a particular polity must therefore acknowledge that he or she has a general obligation to obey its laws.[25]

Para os fins deste trabalho, abordarei a teoria das obrigações associativas apresentada por Ronald Dworkin de forma concisa em sua obra *Justice for Hedgehogs*. Como esse trabalho não se destina exclusivamente ao estudo das obrigações políticas associativas, não será analisado exaustivamente a consistência interna de todos os argumentos da teoria dworkiniana, o que exigiria um trabalho inteiramente destinado a isso e a exploração cuidadosa de sua obra *Law's Empire*. Para os propósitos deste trabalho, é suficiente a apresentação mais geral do argumento do autor. Pretendo, com isso, sustentar a teoria das obrigações associativas como forma, a princípio, coerente de justificação das obrigações políticas, com implicações para como compreendemos a obrigação política de gerações futuras no cenário do constitucionalismo.

Segundo Dworkin, as obrigações associativas compõem o cenário mais amplo de obrigações morais que possuímos em relação a nós mesmos e a terceiros.[26] Elas dizem respeito não às obrigações que possuímos em relação a terceiros completamente estranhos, mas em relação àqueles com os quais, por algum motivo, possuímos algum tipo de relação especial. No caso das obrigações políticas, essa relação especial deriva do pertencimento conjunto a uma determinada comunidade política. Quais são, porém, a origem e o conteúdo dessas obrigações? Em parte, elas decorrem e são determinadas pelas práticas sociais nas quais estamos inseridos. Sociedades comumente atribuem certos deveres e responsabilidades a determinados papéis sociais, os quais podem variar entre comunidades distintas ou mesmo dentro de uma mesma comunidade ao longo do tempo. O ponto a ser ressaltado é que nossas

[25] DAGGER; LEFKOWITZ, 2014, p. 35.
[26] DWORKIN, 2011, p. 301.

práticas sociais não apenas ajudam a criar obrigações associativas como a definir seu conteúdo.[27]

Práticas sociais, contudo, são meros fatos brutos, convenções existentes em determinado ponto no tempo e espaço. Embora elas possam ser o embrião de obrigações morais e políticas, é preciso oferecê-las uma fundamentação menos contingente, capaz de conferir a esse embrião um status moral mais sólido, tornando-o algo mais do que meros fatos do mundo. Segundo Dworkin, isso pode ser feito mediante seus dois princípios da dignidade: (a) o primeiro princípio diz de que devemos respeitar o igual valor da vida humana; (b) o segundo princípio diz de que possuímos uma responsabilidade especial pelas nossas próprias vidas.[28] Esses dois princípios conferem sobre os indivíduos o dever moral de não prejudicarem suas próprias vidas e as vidas de terceiros, embora determinar quais atitudes podem ser consideradas prejudiciais dependerá, em certa medida, da prática social em questão. Em uma comunidade na qual a responsabilidade pela educação e cuidado dos filhos é atribuída aos pais, os demais membros se absterão de tomar atitudes em prol da educação e da atenção necessárias ao crescimento sadio dos filhos de terceiros. Nesse caso, a inação dos pais provavelmente prejudicará os interesses e a dignidade das crianças dessa comunidade, do que se pode concluir, segundo Dworkin, que os pais, por se encontrarem nessa posição, possuem responsabilidades especiais perante seus filhos que os demais membros da comunidade não possuem. [29] Isso não significa dizer que os demais membros não possuam nenhum tipo de obrigação moral em relação às crianças daquela comunidade, mas significa dizer que certas responsabilidades são exclusivas dos pais daquelas crianças (ainda que pais não biológicos), em razão da natureza especial da relação existente entre eles.

Esse exemplo serve para ilustrar como práticas, papéis e convenções sociais atuam, junto com os dois princípios da dignidade, na criação de obrigações associativas gerais para Dworkin.[30] As obrigações associativas, como no caso da responsabilidade dos pais imaginado acima, não são meramente convencionais; convenções somente criam

---

[27] DWORKIN, 2011, p. 301-302. "Social practices seem to create performative and associational obligations from scratch. They seem alchemy: making something moral out of nothing moral."

[28] DWORKIN, 2011, p. 300-303.

[29] *idem*, 2011, p. 311.

[30] *ibidem*, p. 311-317.

obrigações na medida em que informam quais as melhores formas disponíveis em um certo contexto social de concretização dos dois princípios da dignidade. Para isso, seu teor não pode possuir qualquer conteúdo ético ou moral. As convenções devem refletir de forma sincera (ainda que de maneira deficiente) como determinada sociedade compreende a igualdade entre seus indivíduos e a melhor forma de assegurar seus interesses. Dessa forma, enquanto as obrigações associativas não dependem de nenhuma forma de consentimento, elas também não são completamente dependentes de fatores sociais moralmente aleatórios.

> Role conventions do not impose genuine associative obligations automatically: the conventions must satisfy independent ethical and moral tests. Sexist or racist practices, or those that define honor among murderers, drug dealers, or thieves, impose no genuine obligation on those they purport to oblige, no matter how thoroughly adherents seem to accept those obligations. (…) But once we realize that role practices impose genuine obligations only because – and therefore only when – they allow their members more effectively to meet their standing ethical and moral responsibilities, then we also realize that these practices cannot impose obligations when they act as obstacles rather than means to that goal. Social practices create genuine obligations only when they respect the two principles of dignity: only when they are consistent with an equal appreciation of the importance of all human lives and only when they do not license the kind of harm to others that is forbidden by that assumption.[31]

O mesmo raciocínio aplica-se ao âmbito mais específico das obrigações políticas. Dworkin parte da identificação de uma relação paradoxal na organização política de uma comunidade: se, por um lado, a coerção coletiva exercida pelo Estado é essencial para que possamos viver bem a vida que consideramos valer a pena ser vivida, por outro lado a coerção coletiva exacerbada coloca em risco essa mesma possibilidade.[32] Neste cenário, a menos que todos os membros se engajem em obrigações recíprocas de obediência às decisões coletivas, a

[31] DWORKIN, 2011, p. 315.
[32] *idem*, 2011, p. 320.

inevitável coerção estatal assumirá dimensões tirânicas, contrárias aos deveres morais dos indivíduos de respeito por si mesmos e por terceiros. Somente por meio da organização social em comunidades políticas esse paradoxo pode ser superado.

Embora a delegação de certas decisões a um poder coletivo pareça desrespeitar o ideal de autonomia individual, por colocar os indivíduos em um estado de subordinação supostamente contrário aos dois princípios da dignidade, Dworkin sustenta conclusão inversa. Nosso dever ético de assumir as responsabilidades de nossas próprias vidas nos permite – e eventualmente nos exige - compartilhá-las com outros indivíduos em determinadas circunstâncias. É isso que ocorre, por exemplo, com as relações afetivas entre cônjuges, embora em graus, afetivo e de compartilhamento, mais elevados em comparação ao compartilhamento político.[33] No compartilhamento político, porém, as obrigações associativas resultantes possuem uma vantagem: nível maior de detalhamento e menor de abstração, pois normalmente as responsabilidades encontram-se explicitamente previstas em documentos jurídicos e decisões judiciais publicamente compartilhados:

> It is an important part of our own ethical responsibility, and therefore part of our moral responsibility to others, that we accept for ourselves and require of them the particular associative obligation – political obligation – that we are now considering. Political obligation is in one way more precisely defined than the other associative obligations we have been canvassing. What it requires is fixed by constitutional structure and history: by the processes of legislation and, in some cases adjudication as well.[34]

Contudo, nem todas as formas de comunidade política dão origem a obrigações associativas. Regimes tirânicos, por exemplo, não dão ensejo a obrigações políticas, pois essa capacidade somente está presente em relações recíprocas de respeito mútuo. Para tal capacidade tornar-se efetiva, é necessário que a organização política da comunidade seja ao menos legítima, ainda que não seja inteiramente justa. Segundo Dworkin, a legitimidade de um regime está conectada ao fato de suas leis e políticas poderem ser "razoavelmente interpretadas como

[33] *ibidem*, p. 320.
[34] DWORKIN, 2011, p. 321.

reconhecendo que o destino de cada cidadão é de igual importância e que cada um tem uma responsabilidade de planejar sua própria vida".[35] A legitimidade, assim, seria a forma de reconhecer a harmonia entre a prática social e os dois princípios da dignidade no âmbito das obrigações políticas, evitando a criação de obrigações associativas pela simples existência de práticas e convenções sociais, ausente qualquer referência a um parâmetro moral externo.[36]

Onde a legitimidade for completamente ausente, seja em razão de o regime político em questão sustentar leis e políticas completamente contrárias aos dois princípios da dignidade, ou de o regime negar aos cidadãos meios efetivos de aperfeiçoamento da realidade sócio-política, inexistirá obrigação política (exemplo: regimes tirânicos ou o regime nazista). Nesses casos, os cidadãos estarão contemplados com um direito geral de revolução. Contudo, onde a legitimidade existir, ainda que de forma defeituosa ou imperfeita, obrigações políticas subsistirão – esses casos expõem a natureza gradativa da legitimidade, que não pode ser aferida com base num juízo de tudo ou nada. Segundo Dworkin, nessas situações poderão existir leis e políticas injustas que danifiquem a legitimidade do regime sem, contudo, destruí-la completamente. Nesses casos, ao lado de uma obrigação política geral de obediência às leis da comunidade, podem coexistir direitos de desobediência civil quando essa alternativa se mostrar a mais adequada para combater práticas injustas específicas em desacordo com os dois princípios da dignidade. Nas palavras de Dworkin:

> These particular policies [completely unjust policies] may stain the state's legitimacy without destroying it altogether. Its legitimacy then becomes a matter of degree: how deep or dark is that strain? If it is contained, and political processes of correction are available, the citizens can protect their dignity – avoid becoming tyrants themselves – by refusing so far as

[35] *idem*, 2011, p. 322. No original: "They can be legitimate if their laws and policies can nevertheless reasonably be interpreted as recognizing that the fate of each citizen is of equal importance and that each has a responsibility to create his own life."

[36] Dworkin menciona ainda a existência de duas dimensões específicas da legitimidade, sem, contudo, avançar na análise de cada uma. A primeira dimensão seria relativa ao modo de aquisição do poder; a segunda diria respeito a como esse poder é utilizado na prática. Não é meu objetivo, contudo, aprofundar essas duas dimensões neste trabalho. Isso exigiria um trabalho específico. (DWORKIN, 2011, p. 321).

> possible to be party to the injustice, working in politics to erase it, and contesting it through civil disobedience when this is appropriate. The state remains legitimate, and they retain political obligation, to a degree that may be substantial. If the stain is dark and very widespread, however, and if it is protected from cleansing through politics, then political obligation lapses entirely. The unfortunate citizens must contemplate, as I said, not just civil disobedience but revolution.

Segundo Dagger e Lefkowitz, a concepção associativa da obrigação política possui pelo menos três características atraentes.[37] Primeiro, ela abandona a dicotomia voluntário-involuntário. Ser membro de uma comunidade política ou de uma entidade familiar não decorre de um ato voluntário do indivíduo, contudo também não pode ser descrita como uma ação imposta violentamente sobre as pessoas. A concepção associativa permite um nível intermediário favorável à teoria política. Segundo, ela adequa-se à intuição comum de que possuímos um dever de obediência às leis da nossa comunidade política. Terceiro, ela adequa-se ao nosso sentimento comum de identidade, segundo o qual devo respeito às leis da *minha* comunidade política, e não das demais, em razão do meu pertencimento, junto com os demais membros, a ela.

A concepção associativa da obrigação política desenvolvida por Dworkin, contudo, também foi alvo de críticas. Como bem observa John Simmons, em Dworkin as condições de existência de obrigações associativas não são de natureza psicológica, mas interpretativa.[38] Isso significa que elas não se confundem com os efetivos sentimentos de pertencimento a uma comunidade política, nem com os eventuais laços afetivos especiais em relação aos demais membros dessa comunidade; antes, elas decorrem de uma atitude interpretativa dessas práticas sociais. Essas duas dimensões, embora independentes, comunicam-se entre si. Como Dworkin admite, o sucesso da condição interpretativa depende, em certa medida, de os membros da comunidade política realmente possuírem esses sentimentos em relação uns aos outros. Na visão de Simmons, essa admissão seria fatal ao argumento dworkiniano, pois não seria verdade, nas comunidades políticas com as quais estamos familiarizados atualmente, que a maioria dos cidadãos possua sentimentos especiais de respeito mútuo em relação a todos os demais

[37] DAGGER; LEFKOWITZ, 2014, p. 36
[38] DWORKIN, 1986

membros da mesma comunidade.[39] Simmons apresenta como fundamento para essa refutação o elevado pluralismo existente nas sociedades contemporâneas: divisões entre grupos religiosos, étnicos, políticos, econômicos etc.[40]

A objeção de Simmons é relevante pois permite esclarecer alguns pontos. Primeiro, para Dworkin a condição de existência de obrigações associativas não decorre de um fato do mundo (sentimentos especiais entre os membros de uma mesma comunidade). Ela decorre de uma atitude interpretativa das práticas de uma determinada comunidade. O sucesso dessa interpretação, por sua vez, depende da sua adequação aos fatos observados (dimensão de *fit*), bem como da sua compreensão do sentido da prática, relacionado aos dois princípios da dignidade expostos acima (dimensão de *point*).[41] Assim, não é preciso que todo cidadão possua sentimentos especiais em relação aos demais membros para configuração de obrigações políticas, nem que eles possuam esses sentimentos conscientemente. É suficiente para o sucesso da interpretação na sua dimensão de *fit* que esse sentimento esteja presente na maioria da população, conscientemente ou manifestando-se de forma inconsciente nas suas principais práticas, bem como implícito nos principais documentos jurídicos e instituições políticas da comunidade.

Segundo, para Dworkin qualquer atitude cética deve se apresentar, ela mesma, como uma atitude interpretativa das práticas observadas. [42] Nada garante que o pluralismo de crenças e opiniões, cultural ou socioeconômico, gerará dissenso no que diz respeito ao sentimento especial que possuímos, como membros de uma comunidade política, em relação aos demais cidadãos dessa comunidade. Sempre será possível que esses sentimentos se manifestem a despeito do fato do pluralismo. Além disso, não há garantias nem exigências de que esses sentimentos sejam equivalentes àqueles que sentimos em relação a nossos familiares, amigos ou parceiros de outras associações da sociedade civil da qual somos parte. Portanto, argumentar ceticamente, como faz Simmons, demanda uma interpretação das nossas práticas que

---

[39] SIMMONS, 1996, p. 259-260. "It is simply not true, either in our own political community or in any others with which we are familiar, that most citizens feel with respect to all of their fellows a deep and abiding concern."

[40] *idem*, 1996, p. 260. "In the interest of realism we must acknowledge that the division between religions, ethnic groups, races, political parties, castes, economic classes, and so on run too deep for this claim to be convincingly denied."

[41] DWORKIN, 1986.

[42] *idem*, 1986.

se mostre superior à oferecida por Dworkin. Se o argumento cético for bem-sucedido, ele poderá demonstrar a inexistência de obrigações associativas para uma determinada comunidade (argumento de pequeno alcance), ou poderá se referir à própria teoria associativa da obrigação política (argumento de longo alcance), dependendo da prática a ser interpretada. Isso, porém, exige mais do que o simples reconhecimento do pluralismo – fato que o próprio Dworkin não contestaria.

Considere a esse respeito o caso brasileiro. Nossa sociedade integra diversas crenças, etnias e classes socioeconômicas, bem como acomoda diversos cidadãos que repudiam a existência de qualquer tipo de sentimento especial em relação aos demais membros de nossa comunidade política. A despeito desses dois fatores, é plausível considerar que compreendemos nossa vida política como uma empreitada comum, cuja própria existência decorre de a considerarmos fruto de uma atitude conjunta (não apenas algo que eu e você fazemos unilateralmente, mas algo que nós fazemos conjuntamente). Nesse sentido, julgamos existir um dever de especial consideração e respeito em relação àqueles que, como nós, integram e dão sentido a essa empreitada, apesar das (inúmeras) diferenças existentes entre cada um de nós. Essa percepção estaria presente, inclusive, em nossas principais instituições. Não obstante seus eventuais defeitos, um exemplo disso seria nossa Constituição Federal, cuja "característica mais relevante talvez tenha sido a audácia de abrigar tantos interesses, direitos e metas ambiciosas para a sociedade, que aqui chamamos de 'compromisso maximizador'. Fez isso no contexto de um sistema político consensual, com regras inovadoras de execução de promessas e seguindo um novo modelo de 'rigidez complacente' que permite a constante atualização de seu projeto sem que ocorra erosão da sua estrutura".[43]

A aplicação desse mesmo raciocínio torna-se mais complicado em sociedades divididas etnicamente, nas quais movimentos separatistas ou de secessão estão fortemente presentes. São exemplos disso Canadá, Espanha, Reino Unido: todos países que contemplam movimentos a favor da separação ou secessão de parte da comunidade política.[44] Mas ainda nesses casos o argumento cético deveria ser desenvolvido, analisando a intensidade do conflito e interpretando seus reflexos para a legitimidade do regime político e, portanto, para a possibilidade de

[43] DIMOULIS et al., 2013, p. 7.
[44] KYMLICKA, 2002, p. 256.

florescimento de obrigações políticas nessas sociedades. Não há nada, a princípio, que pareça sustentar uma atitude cética mesmo nesses casos.

Esses exemplos permitem identificar três precauções a serem tomadas pelo cético: (a) evitar apenas apontar a existência de pessoas ou grupos que não possuem nenhum tipo de sentimento especial; (b) evitar simplesmente apontar a existência de um pluralismo político na sociedade analisada; (c) não concluir da eventual falta de obrigações associativas em um determinado local e período pela invalidade da teoria associativa das obrigações políticas, uma vez que essa conclusão exige suportes fático e teórico mais robustos. Eles também permitem identificar uma providência a ser tomada pelo argumento a favor das obrigações associativas: se os indivíduos de uma mesma comunidade possuem obrigações recíprocas decorrente do pertencimento, seus defensores precisam pensar formas mais robustas de promoção do senso de solidariedade e pertencimento social entre seus membros, fomentando o aprofundamento do senso comunitário mínimo entre eles a despeito do fato do pluralismo. Segundo Kymlicka:

> So Taylor is surely right to think that something more than shared principles of justice is required to explain political legitimacy and solidarity. What is the basis for such a sense of communal belonging? What more, or what else, is needed to sustain unity than shared political principles? This is one of the great unresolved questions of contemporary political philosophy. It has generated much speculation in the last few years. We can identify three broad approaches to the problem of social unity and political stability: (a) an emphasis on a common way of life; (b) an emphasis on common nationhood; (c) an emphasis on political participation.

Embora possua questões a serem solucionadas, a concepção associativa dworkiniana possui vantagens explicativas em relação às teorias baseadas no consentimento à luz do problema intergeracional do constitucionalismo. Em primeiro lugar, uma vez que sua concepção de obrigação política está fundada no pertencimento a uma associação, ela não precisa se comprometer com a presunção pouco plausível de que a inação de gerações futuras configura manifestação implícita de consentimento. Com isso, evita incorrer nas deficiências interpretativas ligadas a essa estratégia argumentativa. Em segundo lugar, a concepção associativa dworkiniana está menos sujeita às objeções teóricas impostas

pelo desafio democrático. Como visto, é característico das associações o compartilhamento de responsabilidades em certas circunstâncias, que, ao invés de violar, acaba contribuindo para o desenvolvimento da dignidade individual dos envolvidos: trata-se de uma condição política para que seja possível viver a vida que se consideramos valer a pena ser vivida. Portanto, a vinculação de gerações futuras por gerações anteriores não representa um problema em si; a única contrapartida é a existência de uma reciprocidade entre as partes envolvidas, que, no caso da comunidade política, manifesta-se pela legitimidade na aquisição e no uso do poder estatal. Tal exigência desloca o foco político-teórico momentaneamente da existência de obrigações políticas para o momento constituinte dos pré-compromissos constitucionais. O enfoque passa a ser: como promulgar uma constituição justa e legítima, condizente com os interesses e os direitos fundamentais das gerações seguintes? Por fim, a concepção associativa soluciona a questão da obrigação política da perspectiva intergeracional. Como pertencem à mesma comunidade política, havendo inclusive a sobreposição contínua de gerações, todas elas compartilham do dever moral de respeito mútuo (satisfeitos os requisitos mencionados acima). Embora nesse momento a distinção entre geração fundadora e gerações futuras torna-se pouco nítida, é possível preservá-la como ferramenta analítica. E se no caso das gerações fundadoras é possível atribuir a responsabilidade de promulgar uma constituição minimamente justa e legítima, no caso das gerações futuras é possível atribuir o dever de respeito às leis e à constituição da comunidade, documentos que explicitam parte das responsabilidades decorrentes do dever moral de respeito mútuo daquela comunidade política.

Considerações Finais

Neste artigo, analisei o desafio democrático do constitucionalismo e a obrigação política de gerações futuras do ponto de vista intergeracional. Ao contrário de muitos democratas, argumentei a favor de como uma concepção positiva dos pré-compromissos constitucionais soluciona a tensão vislumbrada por eles entre os ideais de democracia e constitucionalismo. Essa solução, contudo, não oferece respostas a questões relacionadas à obrigação política das gerações futuras. Assim, apresentei a resposta tradicional oferecida pelas teorias baseadas no consentimento, questionando, porém, a capacidade dessas teorias solucionarem satisfatoriamente a questão. Em primeiro lugar,

porque elas oferecem uma má descrição da realidade política em que se encontram as gerações futuras; em segundo, porque oferecem uma interpretação equivocada dessa realidade. A descrição desconsidera a atuação de fatores institucionais e informais na manutenção do *status quo* político e social. A interpretação atribui à consequente inação das gerações futuras o status de consentimento implícito, derivando a existência de obrigação política do consequente cenário de inércia institucional. Contudo, ao interpretar como manifestação de consentimento a falta de ação política numa realidade institucional pouco sujeita a interferências oriundas simplesmente da vontade dos agentes envolvidos, a análise oferecida pelas teorias baseadas no consentimento apresenta defeitos explicativo profundos. Diante disso, apresentei a explicação alternativa oferecida pelas teorias associativas, com foco na versão de Dworkin. Demonstrei como a versão dworkiniana possui vantagens explicativas importantes em relação às teorias baseadas no consentimento, permitindo-nos concluir pelo dever de obediência das gerações futuras aos compromissos constitucionais apesar de não haverem manifestado consentimento explícito ou implícito, nem mesmo participado no momento de sua elaboração. Por fim, tanto ao conceber o constitucionalismo na sua dimensão positiva, quanto ao reconhecer a existência de obrigação política das gerações futuras da perspectiva estabelecida pelas teorias associativas, sustentei que as respostas nos habilitam – e nos exigem – avançar no debate para um segundo estágio: como desenhar instituições mais legítimas e mais justas para sociedades concretas e países reais.

Referências bibliográficas

BIX, Brian. **Jurisprudence: theory and context**. Durham: Carolina Academic Press, 2004.

DAGGER, Richard; LEFKOWITZ, David. **Political Obligation**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=political-obligation>.

DIMOULIS, Dimitri; GLEZER, Rubens Eduardo; LUNARDI, Soraya; NASSAR, Paulo André; RAMOS, Luciana de Oliveira; VIEIRA, Oscar Vilhena. **Resiliência**

Constitucional: compromisso maximizador, consensualismo político e desenvolvimento gradual. São Paulo: Direito GV, 2013.

DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge, USA: Harvard University Press, 2011.

_____. **Law's Empire**. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1986.

EDMUNDSON, William (org.). **The Duty to Obey the Law: selected philosophical readings.** Maryland: Rowman e Littlefield, 1999.

ELSTER, Jon. **Ulysses Unbound: studies in rationality, precommitment, and constraints**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

HOLMES, Stephen. **Passions and Constraints: on the theory of liberal democracy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2002.

PRADO, Mariana; TREBILCOCK, Michael. **Path Dependent, Development, and the Dynamics of Institutional Reform**. University of Toronto Law Journal, v. 59, p. 341-379, 2009.

RAWLS, John. **Two Concepts of Rules**. The Philosophical Review, v. 64, p. 3-32, 1955.

SEARLE, John. **How to Derive "Ought" from "Is".** The Philosophical Review, v. 73, p. 43-58, 1964.

SIMMONS, John A. **Associative Political Obligations**. Ethics, v. 106, p. 247-273, (Jan.) 1996.

SUNSTEIN, Cass. **Designing Democracy: what constitutions do**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2001.

WALLUCHOW, Will. **Constitutionalism**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2014. Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/constitutionalism/>.

Página intencionalmente deixada em branco

Eticidade, sofrimento e trabalho: repensando a teoria da alienação a partir da luta por reconhecimento

Ricardo Rojas Fabres[1]

Introdução

Em que pese sejam conhecidas as quatro formas de alienação apresentadas por Marx nos *Manuscritos de 1844* (aos produtos do trabalho, à natureza, ao gênero e a si mesmo)[2], duas são as acepções mais comuns que parecem sintetizar o conceito de alienação na obra marxiana e na teoria marxista de um modo geral. Se trata, por um lado, da alienação como o movimento de afastamento da *autenticidade humana* e, por outro, da alienação como o movimento de separação da *comunidade humana*. Em ambos os casos, embora a rigor subordinada ao critério externo definido pela antropologia-filosófica, a crítica à alienação desdobra-se numa tentativa de desvendar a relação conflituosa entre o capitalismo e os princípios modernos – especialmente no que diz respeito às exigências de reconhecimento recíproco para a manutenção da sociabilidade e da normatividade burguesa. Em Marx, a síntese dessa crítica aparece nos *Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique"*, onde o autor desenvolve a dinâmica da circulação simples no quadro filosófico do sistema hegeliano das carências e, com isso, acaba por demonstrar que a degradação do sistema da eticidade é resultado da gênese lógica do sistema de trocas sob as condições capitalistas. Disso resulta que tradicionalmente o conceito filosófico de comunismo remete, por um lado, à *suprassunção* da propriedade privada e da eticidade burguesa e, por outro, à *desalienação* psicológica e social do homem. Não por acaso os problemas em torno das formas concretas de superação da alienação acompanham, de um modo geral, os problemas da política marxista.

Por outro lado, como supõe Jaeggi, seguindo a tradição de Adorno, a ideia de *alienação* é composta por uma negatividade

[1]Doutorando em Filosofia (UFRGS) e Bolsista do CNPq. E-mail: ricardorojasfabres@gmail.com

[2] Cf. MARX, 2004, p. 84-85

esclarecedora segundo a qual é possível expôr os deficit do objeto criticado ainda que não tenhamos uma versão integralmente sadia desse objeto. Nesse sentido, o artigo procura acrescentar à ideia de alienação em Marx um diálogo entre a Teoria do Reconhecimento e a Psicodinâmica do Trabalho. Apoiando-se nos resultados da obra de Dejours, segundo os quais na luta contra o sofrimento cotidiano a classe trabalhadora emprega mecanismos psicológicos de defesa que permitem afastá-lo, será discutido como esse fenômeno coloca em risco os princípios normativos constituídos intersubjetivamente nas esferas do reconhecimento e acentua o fenômeno da alienação. Com isso será argumentado que se o propósito de Honneth é identificar a força motivacional das lutas sociais nas experiências de desrespeito, deve ser levado em conta que a edificação de exigências de reconhecimento na esfera do trabalho possui uma dinâmica particular centrada na "luta contra a loucura". Para a teoria marxiana da alienação, esse movimento possibilita uma inflexão empírica para a tese de que o sofrimento não suprassumido no trabalho prejudica a dinâmica de realização do ego e, por outro lado, inviabiliza que sejam compartilhadas pretensões intersubjetivas relacionadas à liberdade social.

I- Trabalho e Reconhecimento

A teoria honnethiana do reconhecimento, além de assentar-se na reconstrução de uma crítica imanente que nos últimos anos foi combinada com o esboço de uma teoria da justiça fundada nos requisitos estruturais da sociedade vigente, apresenta dois princípios fundamentais. Primeiro, o princípio de que a "autorrelação positiva" do indivíduo é constituída intersubjetivamente. Segundo, que esse reconhecimento dirigido pelo outro manifesta-se em três esferas sociais, que desenvolvem três formas distintas de reconhecimento (o amor, o direito e a solidariedade) e às quais correspondem três formas de autorrelação prática (autoconfiança, autorrespeito e autoestima). No que diz respeito à terceira esfera do reconhecimento, tanto em *Luta por Reconhecimento* quanto no debate com Nancy Fraser, Honneth observa que é característica da moderna ordem econômica a constituição do êxito individual e da estima social por meio do trabalho assalariado – como fazem, a rigor, todos os teóricos que se ocuparam da modernidade e da sociedade capitalista como "subtipo específico das sociedades modernas

em geral"[3].

Quando se observa o *Direito da Liberdade*, percebe-se que Honneth pode, apoiando-se em Hegel, ampliar essa concepção de trabalho atribuindo ao mercado capitalista um ambiente de liberdade social onde produção e troca constituem um sistema recíproco no qual, pela primeira vez fora da família, os indivíduos reconhecem a sua liberdade como pré-condição para a liberdade dos outros. O trabalho, nesse sentido, é o vértice em torno do qual se dá a satisfação recíproca de interesses egocêntricos. É preciso destacar que constatação semelhante aparece sob diferentes pontos de vista, como é o caso de Weber, para quem a peculiaridade do *ethos* burguês está em promover ao nível de *dever* uma conduta racional baseada na ideia de vocação (seja qual for o conteúdo de sua atividade profissional) e Hegel, cuja preocupação com a pobreza pondera o fato de que o sustento dos indivíduos fora do mercado de trabalho contraria os princípios da sociedade civil-burguesa e os sentimentos de autonomia e honra derivados do trabalho individual[4]. Quando se analisa do ponto de vista econômico, esse percurso de valorização do trabalho não apenas como dever mas como *loquos* da essência subjetiva da riqueza (que tem seu primeiro momento nos fisiocratas e mostra-se constante nas teorias clássicas de David Ricardo e Adam Smith) resulta no reconhecimento do indivíduo apenas como trabalhador – o que promove, como observa Giannotti, um avanço ainda mais radical do processo de alienação.

Por outro lado, como pondera Honneth interpretando os escritos de Hegel e Durkheim, a essa coisificação do indivíduo como mera força produtiva também são impostos limites pela base normativa que confere ao mercado a aprovação moral de seus participantes. Se essa interpretação está correta, significa dizer que a "alma" do capitalismo exige, além da satisfação das condições recíprocas das relações contratuais, a possibilidade de "assegurar a 'honra' burguesa de todos os participantes do mercado"[5]. Aqui, a tese marxiana de que o motivo que impulsiona o Capital é sua própria autovalorização e, por consequência, a maior produção de mais-valia e maior exploração da força de trabalho[6] choca-se contra a objeção de que, suspensa sua necessidade de autovalorização, o capitalismo, como ordem social hegemônica, necessita

[3]GIDDENS, 1991, p. 54.
[4]Cf. HEGEL, 2010, §245.
[5] HONNETH, 2015, p. 243.
[6] Cf. MARX, 2010, p. 504.

cumprir certos pré-requisitos normativos que garantam sua legitimação moral. Por isso, diz Honneth, Hegel alertava para o fato de que o êxito da economia de mercado na coordenação da vida social dependia de um reconhecimento prévio por parte dos indivíduos, de modo que eles se reconhecem "não apenas juridicamente como partes contratuais mas também moral ou eticamente como membros de uma comunidade cooperante"[7][8].

Desse modo, somado tanto ao fato de que o trabalho passa a ser concebido como essência subjetiva da riqueza quanto à necessidade de que sejam distribuídas e alimentadas as expectativas individuais que possibilitam a coesão do sistema, é uma característica importante das sociedades modernas o movimento de universalização do acesso à estima por meio da êxito individual na divisão social do trabalho[9]. O trabalho, desse modo, se entendido como objetivação de habilidades constituídas socialmente e carente de reconhecimento público, cumpre um papel central no terceiro momento da constituição intersubjetiva da identidade pessoal. Não por acaso, Honneth afirma que "a maioria da população segue derivando primariamente sua identidade do seu papel no processo organizado do trabalho"[10]. Entretanto, sobretudo porque nesse momento confere ao trabalho apenas um posto formal no seu esquema teórico, Honneth parece reproduzir o vínculo entre reconhecimento e meritocracia – isto é, como observa Deranty[11] utilizando uma expressão de Marcuse, nesse caso o aspecto normativo do trabalho está estritamente vinculado às exigências do "princípio do desempenho".

Para que isso ocorra, quer dizer, para que seja coerente admitir que ambas as teses estão corretas (por um lado, o interesse do Capital em submeter o maior número de pessoas ao maior nível de exploração possível e, por outro, a necessidade moral das sociedades burguesas

---

[7]HONNETH, 2015, p. 240.

[8]Tanto Hegel quanto Marx contrapõem ao modelo egocêntrico de sociabilidade mediada pelo mercado, uma forma sadia de relação de trocas. Que no caso do primeiro essa forma sadia parece viável dentro do sistema da eticidade e no caso do segundo sua instauração apenas seja possível integralmente com a anulação do Capital é um tema que não poderia ser discutido aqui. Entretanto, a título de situação teórica, nos parece plausível afirmar que às instituições corretivas da eticidade apresentadas por Hegel cumprem o papel que, em termos lógicos, Marx pretendia que fosse cumprido pela "ditadura do proletariado".

[9]FRASER & HONNETH, 2007, p. 140.

[10]HONNETH, 2008, p. 47.

[11]DERANTY, 2006, p. 134.

cumprirem certas condições normativas que assegurem a coesão social) é preciso admitir que no mundo do trabalho situam-se expectativas individuais tão enraizadas na consciência social que, mesmo não cumpridas, ainda assim são capazes de conservar o vinculo entre o indivíduo e a normatividade burguesa. Aqui, o conceito de ideologia não parece explicar os motivos pelos quais expectativas sistematicamente não cumpridas ainda assim se mantenham como potencialmente passíveis de cumprimento – visto que, diferente do que supôs Althusser, nesse caso não se trata de reduzir o reconhecimento a uma atribuição social pré-estabelecida, transformando-o em predicado dos processos ideológicos[12]. Um exemplo dessa limitação, como será discutido a seguir, é que quando se analisa do ponto de vista da psicanálise, já percebe-se que a experiência humana pressupõe duas formas fundamentais de realização da identidade: no campo erótico e no amor por um lado e no campo social e no trabalho por outro[13].

II. Trabalho e Sofrimento

Do ponto de vista social, antes da satisfação de uma necessidade histórica, ou da tomada de consciência de sua missão, como supôs Lukács, a função ímpar atribuída ao proletariado pelo jovem Marx parece derivar do papel ocupado por essa classe social no sistema da eticidade desenhado por Hegel. Inicialmente, trata-se do grupo excluído da eticidade burguesa e cujas expectativas de acesso ao "patrimônio universal" não se concretizam, de modo que Marx procurou expandir seu conteúdo para a não realização das expectativas civilizatórias compartilhadas intersubjetivamente nas sociedades modernas e com as quais o capitalismo tratava de justificar publicamente sua existência. Como sintetizou o próprio Hegel, a dinâmica da moderna sociedade industrial engendra essa contradição, que conduz os pobres a "uma situação que lhes deixa os carecimentos da sociedade civil-burguesa e que […] priva-os de todas as vantagens da sociedade"[14]. O trabalho, nesse

[12] Sobre isso, pode-se dizer que o exemplo paradigmático da família como ordenador de papéis pré estabelecidos, considerada por Althusser como Aparelho Ideológico do Estado (AIE) e por Mészáros como uma estrutura implacável que atende a exigência de expansão sócio-metabólica do Capital, recaem no mesmo problema de considerar ilegítimas quaisquer pretensões normativas capitalisticamente constituídas.

[13] GERNET & DEJOURS, 2009.

[14] Cf. HEGEL, 2010, §241.

caso, responsável pelo desenvolvimento material e cultural da sociedade burguesa e, portanto, pelo crescimento do patrimônio universal, "produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador […] produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador"[15].

Sofrimento, nesse contexto, é sinônimo de uma experiência aversiva – originada tanto na frustração individual derivada da exclusão da eticidade burguesa quanto no represamento das capacidades individuais em nome da mera sobrevivência. Marx e Freud estão de acordo com relação ao fato de que a infelicidade e o sofrimento, nessa conjuntura, possuem como uma de suas fontes um modelo heterônomo de trabalho. Como se sabe, uma parte importante do projeto marxiano diz respeito, por um lado, ao caráter antropológico do trabalho, isto é, na sua função determinante na diferenciação do homem em relação outras espécies naturais e, por outro, ao aperfeiçoamento dos mecanismos psíquicos, à aquisição de cultura e sociabilidade possíveis por meio do trabalho. Para Freud, de modo semelhante, "nenhuma outra técnica para a condução da vida prende a pessoa tão firmemente à realidade como a ênfase no trabalho"[16]. Mesmo rechaçando *a priori* uma concepção "idealista da natureza humana", ele admite o trabalho como um mecanismo essencial de integração social, ainda que de modo instrumental - como no caso do homem primitivo que percebeu que "estava em suas mãos melhorar sua sorte na Terra mediante o trabalho" e, com isso, "o outro indivíduo adquiriu a seus olhos o valor de um colaborador, com o qual era útil viver"[17].

Por outro lado, o autor destaca exemplos de modelos autônomos de trabalho que atribuem tanta satisfação aos indivíduos que são capazes de realizar a tarefa de afastar o sofrimento. Já em Freud temos que contra a deterioração psíquica dos indivíduos o trabalho, desde que escolhido livremente, cumpre um papel importante não apenas ao evitar o desprazer mas na constituição do gozo. Tendo como pano de fundo essa relação, ainda abstrata, entre as características sociológicas, antropológicas e psicológicas do trabalho, a investigação clínica e teórica da psicodinâmica do trabalho contribui para revelar as implicações políticas dessa imbricação. Em síntese, a psicodinâmica do trabalho é uma disciplina que se baseia na descrição da relação entre trabalho e

[15] MARX, 2004, p. 82.
[16]FREUD, 2016, p. 24.
[17] Idem, p. 43-44.

saúde mental e insere os resultados da clínica do trabalho numa teoria do sujeito que engloba psicanálise e teoria social[18]. Além disso, interessa-se pelas consequências, patógenas e/ou estruturantes, do trabalho sobre o funcionamento psíquico dos indivíduos e, portanto, não se limita à tradição psicanalítica que procura apenas as fontes endógenas do sofrimento[19]. Embora compreenda-se que, via de regra, a organização do trabalho possui implicações negativas para a saúde mental, as pesquisas no campo da psicodinâmica do trabalho mostram que os trabalhadores frequentemente evitam a doença por meio de estratégias defensivas – o que conduziu os estudos para a tentativa de compreender o conteúdo inscrito nessa "normalidade" aparente[20].

Com isso, descobriu-se, em primeiro lugar, que o sofrimento implica "uma confrontação entre os fatores patógenos provenientes da organização do trabalho e os procedimentos defensivos elaborados pelos próprios trabalhadores"[21] e, em seguida, que os referidos procedimentos defensivos tem como objetivo a "modificação, transformação e, em geral, à eufemização da percepção que os trabalhadores têm da realidade que os faz sofrer"[22]. Aqui, o sofrimento aparece com uma dupla face. Por um lado, é responsável pela mobilização de uma inteligência prática e pelo desenvolvimento de uma subjetividade que permite "tocar o mundo", tanto no sentido físico quanto no sentido metafórico "de conhecê-lo melhor e, portanto, se apropriar dele"[23]. Porém, por outro lado, quando não transformado em força criativa (ocorrência característica na atual configuração do mundo do trabalho) e desprovido de reconhecimento interno (o "juízo de beleza" conferido pelos pares e o "juízo de utilidade" conferido pela hierarquia), esse sofrimento desenvolve a desestabilização da identidade pessoal e, em seguida, o sentimento de desprezo por si mesmo[24].

---

[18] DEJOURS, 2004, p. 28.
[19] DEJOURS, 1992, p. 151.
[20] DEJOURS & DERANTY, 2010.
[21] DEJOURS, 1992, p. 153.
[22] DEJOURS & ABDOUCHELI, 1994.
[23] DEJOURS & DERANTY, 2010, p. 170-171.
[24] DEJOURS, 2009.

III. Reconhecimento no Trabalho

Até aqui, procurou-se desenvolver dois argumentos: i) as sociedades burguesas, embora fundadas sobre uma base econômica estritamente impulsionada pelo movimento de autovalorização do Capital (e, por consequência, pelo aumento da exploração dos trabalhadores), impõe-se o cumprimento de condições normativas que garantam sua legitimação moral. Disso deriva um sistema de expectativas de reconhecimento social relacionadas à contribuição individual na divisão social do trabalho; ii) Independente desse sistema de reconhecimento, o trabalho ocupa um papel central na constituição subjetiva e no funcionamento psicológico dos indivíduos – o que desenvolve expectativas internas relacionadas à autorrealização individual por meio do trabalho. Disso resulta que quando cumpridas essas expectativas estabilizam a saúde mental e quando não cumpridas potencializam o surgimento de patologias ou, o que é mais comum, potencializam o sofrimento individual. Em ambos os casos, portanto, supõe-se a centralidade do trabalho.

A retomada da tese sobre a centralidade do trabalho, possibilitada pelo diálogo entre a filosofia e a psicanálise francesa, parece oferecer alguns elementos para os problemas postos pela teoria crítica contemporânea – em especial quando se tem em mente uma crítica imanente do capitalismo como uma forma de vida deficitária. Nesse sentido, é seminal o artigo *The Centrality of Work* de Dejours & Deranty. Segundo os autores, do ponto de vista da subjetividade, essa centralidade reside no fato de que os impactos do trabalho no funcionamento psíquico do indivíduo jamais são neutros, isto é, a mobilização da inteligência individual que permite a aproximação entre tarefa e atividade (o prescrito e o efetivo) desenvolve algum tipo de efeito, patológicos ou estruturante, na conduta humana: "pode gerar o melhor; neste ponto, em certos casos o trabalho torna-se o mediador essencial na construção da saúde mental. Mas pode também gerar o pior e conduzir à doença mental, à descompensação psíquica"[25].

Antes de relacionar-se ao *status* social, a necessidade do reconhecimento aparece no interior mesmo da atividade profissional. Para Dejours, o reconhecimento no trabalho envolve a formulação de duas formas de julgamento que refletem o valor colocado por outros sobre a contribuição do sujeito para a organização do trabalho: o

[25] DEJOURS, 2013, p. 12.

julgamento referente à utilidade técnica, social ou econômica que é formulado pela hierarquia, subordinados ou pelos clientes e o julgamento de beleza, que é orientado pela qualidade do trabalho e reflete o cumprimento de determinadas regras técnicas e de originalidade[26]. É especialmente através de julgamentos sobre a qualidade do trabalho que se torna possível "um reconhecimento baseado na qualidade da relação que o trabalhador mantém com o 'real'"[27]. Como afirmam os autores:

> É o reconhecimento da contribuição inteligente e ativa, uma forma técnica de reconhecimento que como tal somente seus pares podem oferecer visto que se requer uma familiaridade com o real desse trabalho. Essa forma de reconhecimento, enquanto proporciona uma recompensa simbólica ao encontro com o real, constitui um vínculo essencial para a sublimação dos desafios do trabalho que se produzem sob a forma de prazer e fortalecimento da autoestima

Nesse processo de desenvolvimento positivo da identidade, insere-se o fortalecimento e o refinamento da subjetividade, na medida em que a atuação do indivíduo sobre o mundo implica um tipo de trabalho sobre si mesmo. O sofrimento, nesse caso, é suprassumido pelo reconhecimento e o trabalho "se inscreve então na dinâmica da realização do ego"[28]. De um modo geral, é pelo reconhecimento da qualidade do trabalho que o indivíduo pode ver valorizado não apenas o produto do trabalho, mas todo o processo de objetivação no qual ele investiu esforços, angústias e dúvidas. Essa dinâmica de realização do ego corresponde, em Marx, ao que ele denominou "autoconstituição de si" - um processo de externalização no qual a "riqueza da sensibilidade humana subjetiva […] as fruições humanas […] se confirmam como forças essenciais humanas"[29]. Por isso, sem o reconhecimento, o sofrimento gerado pelo encontro com o real torna-se desprovido de sentido, isto é, o sofrimento não suprassumido na esfera do trabalho desloca as pretensões individuais menos para a autorrealização e mais para a fuga do desprazer.

---

[26] GERNET & DEJOURS, 2009.
[27] DEJOURS & DERANTY, 2010, p. 172.
[28] DEJOURS, 1999, p. 34-35.
[29] MARX, 2010, p. 110.

IV- Sofrimento e Alienação

Na relação entre sofrimento e alienação, é preciso deter-se num raciocínio fundamental para a filosofia marxista, que é a conexão estabelecida entre o indivíduo e o objeto de seu trabalho, isto é, a ideia de que o produto do trabalho é a objetivação do potencial humano e que o homem depara-se com esse produto como se fosse uma parte de si mesmo. De um modo geral, não apenas porque o "engendrar prático do mundo objetivo é a prova do homem enquanto ser genérico consciente" mas também porque o objeto do trabalho é a "objetivação da vida genérica do homem", ocorre que o indivíduo, nessa elaboração do mundo objetivo, afirma-se na natureza como ser criador e a contempla como sua obra[30]. Por isso, como observa Jaeggi, para Marx, a "ideia de uma apropriação produtiva do mundo e das funções do *self* funciona como modelo para a existência não-alienada"[31]. Nesse sentido, a ideia de alienação não depende de uma concepção rígida de essência humana para longe da qual aponta o processo de estranhamento, na medida em que pode ser interpretada exclusivamente como o processo pelo qual o homem está impedido de criar e contemplar essa criação como a objetivação do seu próprio eu. Alienar-se da autenticidade humana, nesse caso, corresponde a atuar numa realidade posta e intransponível que diminui os desejos e as necessidades humanas.

Pela psicanálise, Dejours reinterpreta esse raciocínio afirmando que ao confrontar-se com o real por meio do trabalho o indivíduo exerce sua força sobre o mundo e descobre em si novos registros de sensibilidade que não estavam ali antes do trabalho. Ao mesmo tempo, o trabalho possibilita uma segunda oportunidade para estabilização da identidade pessoal quando isso não é possível por meio de correções de insuficiências derivadas do campo erótico[32] [33]. O reconhecimento não é

---

[30]MARX, 2004, p. 84-85.

[31]JAEGGI, 2014, p. 9.

[32] DEJOURS, 2003, p. 14-18.

[33]Freud já havia destacado que a experiência erótica proporciona ao indivíduo um protótipo de toda satisfação e felicidade, algo com o que Honneth concorda na medida em que atribui à relação amorosa uma instituição única de vinculação pessoal baseada numa "exigência recíproca de intimidade sexual e de uma alegria, que a tudo abarca, na corporeidade da outra parte" (2011, p. 267). Deixando de lado o caráter metafísico da psicanálise freudiana, da qual Honneth procura se afastar em *Luta Por Reconhecimento*, uma semelhança parece importante de ser explorada: diz respeito ao fato de que Freud, em *O Mal-Estar na Civilização*, sugere uma evolução entre relações

um aspecto secundário dessa dinâmica de constituição psíquica, pelo contrário, incide em dois sentidos: por um lado, no interior das relações laborais e, por outro, em sua esfera externa – na qual assume a figura do reconhecimento social. Assim, do ponto de vista estritamente psicanalítico, o reconhecimento atribui sentido ao confronto com o real, de modo que quando desprovidos dessa relação, isto é, "fora da realidade" e da dinâmica do reconhecimento, o indivíduo ingressa numa situação de "alienação mental"[34]. Igualmente, quando mantém uma relação estável com a realidade mediada pelo trabalho mas esse trabalho não é reconhecido pelos outros, o indivíduo "é condenado à solidão alienadora que Sigaut define como alienação social"[35].

Além disso, em relação ao interior do ambiente laboral, Dejours & Deranty afirmam que a coordenação do trabalho depende do exercício de cooperação e do compartilhamento de regras internas ao ofício. Essas regras, que objetivam a adaptação das ordens hierárquicas às situações práticas do trabalho, pressupõem a condição ética de reconhecer nos outros parceiros de interação, de modo que o funcionamento saudável das deliberações coletivas entre os trabalhadores conduzem ao amadurecimento de virtudes cívicas e democráticas essenciais[36]. Quando negativas, essas experiências nos locais de trabalho contribuem para a manifestação, na esfera pública, de um profundo desrespeito com os pontos de vista e com as vulnerabilidades alheias[37], colocando em xeque os princípios fundantes da sociedade civil-burguesa. Da mesma forma, na esfera íntima, as pesquisas na área da psicodinâmica do trabalho demonstram que dificuldades nos locais de trabalho alastram-se para a família e são responsáveis por uma parte da violência conjugal, do alcoolismo e das doenças, enquanto, por outro lado, "o prazer no trabalho e os benefícios provenientes da relação de trabalho no registro da saúde também têm repercussões favoráveis na economia das relações

íntimas, amizade e mercado (Cf. FREUD, 2010, p. 51-54) – tal qual Honneth em *Direito da Liberdade* (Cf. p. 237-). Mas se em Honneth temos uma expansão dos laços de liberdade social, em Freud temos uma expansão da repressão da sexualidade. Ao que parece, cessam as semelhanças na medida em que Freud, ao considerar os pressupostos antropológicos hobbesianos, sugere que o indivíduo, quando ingressa como membro em uma comunidade cooperante, coloca no centro de suas expectativas a liberdade negativa e não a liberdade social – nos termos de Honneth.

[34]GERNET & DEJOURS, 2009, p. 30.

[35] Idem.

[36] DEJOURS & DERANTY, 2010, p. 175-176.

[37] DEJOURS & DERANTY, 2010, p. 175-176.

da família e no desenvolvimento psíquico e afetivo dos filhos"[38].

Com isso, supõe-se que o estabelecimento de uma "autorrelação positiva" do indivíduo em todas as esferas do reconhecimento está intrinsecamente vinculado ao modo como se constituem suas interações no campo do trabalho. Levando em conta que, embora esteja na base das expectativas individuais, o reconhecimento raramente está presente nos ambientes de trabalho, a psicodinâmica do trabalho também mostrou que se o sofrimento não é seguido de doença mental isso ocorre porque "contra ele o sujeito emprega defesas que lhe permitem controlá-lo"[39]. Essas estratégias defensivas, mobilizadas psicologicamente, garantem a normalidade (instável) do indivíduo, sendo "o resultado alcançado na dura luta contra a desestabilização psíquica provocada pelas pressões do trabalho" (idem). No entanto, observa o autor, visando à "adaptação psicológica" e estando a serviço da racionalidade das condutas no que concerne à preservação do sujeito, tais estratégias podem ter outros efeitos no plano moral-político "(...) elas podem se tornar, como mostramos neste ensaio, um meio eficaz de atenuação da consciência moral e de aquiescência ao exercício do mal"[40].

É nesse ponto que parece inviabilizar-se aquela força motivacional diagnosticada por Honneth nas experiências de desrespeito. Isso porque a atual configuração do mundo do trabalho, além de prejudicar o acesso ao prazer no trabalho e institucionalizar o sofrimento psíquico, cria as condições para, por um lado, promover um tipo de funcionamento psicológico que solapa os princípios normativos constituídos nas demais esferas do reconhecimento e, por outro, incentivar a traição do indivíduo ao seu próprio sistema de valores. Como afirma Dejours:

> Nesse caso, trata-se de uma alienação, que passa pelas ideologias defensivas, de modo que o trabalhador acaba por confundir com seus desejos próprios a injunção organizacional que substituiu seu livre arbítrio, vencido pela vontade contida na organização do trabalho, ele acaba por usar todos os seus esforços para tolerar esse enxerto contra sua natureza, ao invés de fazer triunfar sua própria vontade. Instalado o circuito, é a fadiga que assegura sua perenidade, espécie de chave, necessária para fechar o cadeado do circulo vicioso[41].

[38] DEJOURS, 1991, p. 164.
[39] DEJOURS, 2009, p. 36.
[40] DEJOURS, 2009A, p.141.
[41]DEJOURS,1994, p.137

Se no primeiro caso trata-se de um fenômeno puramente psicológico (resultado dos mecanismos de defesa contra o sofrimento), no segundo caso trata-se de uma exigência estritamente orientada pelo princípio do desempenho do capitalismo flexível: a mentira, a fraude e a deslealdade são institucionalizadas desde que as metas sejam cumpridas. Não por acaso, Dejours nomeia esse fenômeno como "sofrimento ético" - pois se baseia na experiência de sofrimento desencadeada pela sensação de traição a si mesmo[42]. Assim, "quando aceita colocar o seu zelo ao serviço de ordens e de prescrições que desonram a *Kultur*, no duplo sentido alemão de cultura e de civilização, o trabalhador fragiliza ainda mais as bases intrasubjetivas de sua identidade e torna-se ainda mais dependente do reconhecimento da empresa para manter a sua identidade"[43]. O indivíduo, nesse contexto, ameaça a *kulturarbeit* freudiana, o trabalho da cultura, manifestado na cooperação ordinária e cotidiana entre os indivíduos. As relações aqui estabelecidas não são orientadas pela solidariedade mas estritamente pelo desempenho conforme as regras do capitalismo flexível, que exigem que "todos estejam prontos para aceitar sofrer através de seu trabalho, para testemunhar o sofrimento dos outros, e conforme o caso, de fazer os outros sofrerem"[44].

Considerações Finais

Sobre a concepção de trabalho em Honneth, pode-se notar que, apesar das mudanças de enfoque, um elemento que se mantém de *Luta por Reconhecimento a O Direito da Liberdade*, passando pelo debate com Fraser em *Redistribution or Recognition?* e o artigo *Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição,* diz respeito à centralidade do trabalho na atribuição de respeito e estima aos indivíduos. Honneth parece considerar, em consonância com os autores já citados, que uma crítica imanente ao capitalismo moderno deve levar em conta não apenas a contraposição entre modelos autônomos e heterônomos de trabalho, mas também as próprias ambições profissionais que estão enraizadas nas pretensões dos trabalhadores assalariados. Entretanto, o projeto de Honneth parece, ainda, carente de uma concepção substancial de

[42] DEJOURS, 2013, p. 23.
[43] Idem.
[44] DERANTY, 2008, p. 460.

trabalho – o que, em nosso entendimento, decorre de uma interpretação acrítica do mercado capitalista.

Isso decorre, primeiramente, da reconstrução hegeliana do sistema das carências como um entrelaçamento de interesses egocêntricos. Já aqui Honneth, embora explore essa questão, não parece dar a devida atenção ao fato de que Hegel não apenas vislumbrava as consequências nefastas da organização industrial moderna para a vida dos trabalhadores, como supunha a necessidade de correções normativas do âmbito da administração pública. Para Hegel, o mercado impulsiona também a degradação ética que decorre de uma relação na qual o reconhecimento do outro aparece tão somente na forma de suporte de ganhos individuais. Ainda assim, se Hegel pode identificar no sistema capitalista de trocas o aparecer do ético (o mundo fenomênico da liberdade) isso ocorre porque seu modelo de trocas baseia-se naquilo que Marx denominou de "circulação simples". Em que pese Honneth cite as objeções de Marx na segunda parte do *Direito da Liberdade*, em nenhum momento ele explora as consequências da transmutação do circuito M-D-M para a circulação de capital sob sua lei geral (D-M-D').

Para a reconstrução normativa do mercado proposta por Honneth, tal descoberta de Marx precisa ser posta de lado. Pois se é levada a sério, as injustiças verificadas empiricamente no mundo do trabalho não podem ser compreendidas como meros "desvios da norma" mas sim como produto de uma lógica segundo a qual a satisfação das necessidades é colocada em segundo plano, na medida em que a produção é direcionada ao imperativo autoexpansivo do Capital. De qualquer modo, suspensa essa questão, quando retornamos à dinâmica de realização do reconhecimento pelo trabalho, chegamos a conclusão de que a atual configuração do mundo do trabalho silencia as reivindicações de reconhecimento e contra isso os trabalhadores empregam mecanismos psicológicos de defesa cujo objetivo é evitar o sofrimento e, em casos mais graves, a doença mental. Tais mecanismos promovem o amortecimento das motivações políticas e, por consequência, o afastamento da *comunidade humana*. Para a teoria da alienação, parece possível demonstrar que o sofrimento no trabalho e a incapacidade de realização do ego corresponde ao impedimento da força criativa que Marx identificou como alienação da *autenticidade humana*.

Referências Bibliográficas

DEJOURS, C. Pour une clinique de la souffrance au travail. **Bulletin de psychologie**, n. 4, p. 285-291, 2015.

____. Work and Self-Development: The Point of View of the Psychodynamics of Work. **critical horizons**, v. 15, n. 2, p. 115-130, 2014.

____. A. Sublimação, entre sofrimento e prazer no trabalho. **Revista portuguesa de psicanálise**, v. 33, n. 2, p. 9-28, 2013.

____. Psicopatología del trabajo – Psicodinámica del Trabajo. **Revista Laboreal,** v. 7, n. 1, 2011.

____. **A banalizacão da Injustiça Social**. São Paulo: FGV Editora, 1999.

____. **A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho**. Cortez, 1991.

DERANTY, J. Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance. **Actuel Marx,** n. 2, p. 159-178, 2005.

____. Work and the Precarisation of Existence. **European journal of social theory**, v. 11, n. 4, p. 443-463, 2008.

____; Dejours, C. The Centrality of Work. **Critical Horizons, v. 11**, p. 167-80, 2010.

FRASER, N; HONNETH, A. **Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange.** Verso, 2003.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização.** Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. **Totem e Tabu**. Companhia das Letras, 2015.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Unesp, 1991.

GERNET, I; Dejours, C. Évaluation du travail et reconnaissance. **Nouvelle revue de psychosociologie,** n. 2, p. 27-36, 2009.

HEGEL, G. **Filosofia do direito.** São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Ed34, 2003.

____. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. **Civitas-Revista de**

Ciências Sociais, v. 8, n. 1, p. 46-67, 2008.

JAEGGI, R. **Alienation**. Columbia University Press, 2014.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2015.

____. **A Questão Judaica**. Boitempo, 2015a.

____. **O capital: crítica da Economia Política, Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004.

Página intencionalmente deixada em branco

Três modelos de democracia republicana

Ricardo Silva[1]

Introdução

Ao longo das últimas duas décadas, o conceito de liberdade como não dominação vem se estabelecendo como o princípio normativo central do neorrepublicanismo. Como observa uma autora crítica dessa perspectiva, "the neo-roman republican theory of freedom as non-domination has acquired a leading status in political science and redesigned the geography of political studies."[2]. A liberdade como não dominação corresponde a um status jurídico-político que capacita os indivíduos a realizarem suas escolhas sem a interferência arbitrária de terceiros, sejam estes outros indivíduos, grupos sociais e mesmo o Estado. Mas que tipo de arranjo institucional figura como o mais apropriado para a realização desse ideal? O objetivo deste capítulo é explorar esse problema por meio do exame de recentes desenvolvimentos no âmbito da teoria democrática vinculada ao "republicanismo neorromano."[3]

A análise concentrar-se-á em três diferentes modelos de democracia. Seguindo as denominações estabelecidas por seus principais formuladores, irei me referir ao modelo "eleitoral-contestatório", ao modelo do "constitucionalismo político" e ao modelo da "democracia maquiaveliana", desenvolvidos nos trabalhos de Philip Pettit, Richard Bellamy e John McCormick, respectivamente.[4] Espero mostrar que esses

[1] Professor titular do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

[2] URBINATI, 2012, p. 607.

[3] A caracterização do republicanismo como uma tradição de pensamento herdada antiga da república romana é defendida especialmente em SKINNER, 1998 e PETTIT, 1997.

[4] As peças de cada um desses modelos vêm sendo apresentadas pelos referidos autores ao longo da última década e meia, na forma de artigos e ensaios, mas,

modelos podem ser compreendidos como definições rivais do conceito de *democracia republicana*. Eles apresentam diferentes soluções institucionais para o mesmo problema normativo de como realizar a não dominação. Pretendo também sugerir que as tensões internas ao conceito de democracia republicana não devem ser interpretadas como contradições a serem superadas em benefício da estabilização do significado semântico do conceito. Não se trata de optar por uma das definições nem de procurar uma síntese das três, mas sim de reconhecer a natureza essencialmente contestada do conceito de democracia republicana.[5]

No que se segue, apresento os aspectos centrais de cada um dos referidos modelos, procurando apontar a diversidade de formas institucionais imaginadas pelos autores para realização da liberdade como não dominação. Tomando como centro da discussão a formulação de Pettit, sintetizo as críticas de Bellamy e McCormick ao modelo eleitoral-contestatório e as alternativas articuladas por esses autores para a democracia republicana. Concluo comparando os três modelos tendo como critério sua capacidade de equacionar três temas caros à tradição republicana: a distribuição de poder, a constituição de representantes e magistrados e *trade-off* entre reformismo e realismo.

I - Democracia eleitoral-contestatória

Além de desempenhar papel-chave como teórico do ideal neorromano da liberdade como não-dominação, Philip Pettit vem trabalhando na articulação de um modelo institucional voltado à realização desse ideal. Já em seu aclamado livro de 1997, ele destacava a necessidade de especificação das "formas republicanas" que configuram o conjunto de instituições indispensáveis para a constituição e manutenção da liberdade. A *polity* republicana deve ser organizada de modo a evitar dois níveis de dominação, os quais, mobilizando uma terminologia clássica, Pettit designa como *dominium* e *imperium*.

A noção de *dominum* refere-se às relações de dominação que se

recentemente, eles foram articulados em livros inteiramente dedicados à teoria democrática: PETTIT, 2012, MCCORMICK, 2011 e BELLMAY, 2007.

[5] A categoria de "conceitos essencialmente contestados" foi originalmente elaborada por GALLIE (1956). Para uma discussão do debate em torno dessa categoria, ver SILVA (2013).

estabelecem entre pessoas particulares. As relações assimétricas de poder entre indivíduos ou grupos de indivíduos, tais como entre maridos e esposas em sociedades patriarcalistas ou entre empregados e empregadores em sociedades capitalistas, tendem a constranger a liberdade, a menos que se interponham obstáculos ao exercício da interferência arbitrária do agente dominante. As políticas do Estado republicano podem realizar este objetivo de duas maneiras principais: elas podem impor sanções aos agentes dominantes, elevando os custos do exercício da interferência arbitrária desses agentes sobre os de menor poder relativo; ou podem atribuir recursos de poder aos indivíduos em situação de desvantagem, de maneira que se reduza sua vulnerabilidade em relação aos agentes dominantes.

O Estado, com sua exclusiva faculdade de emprego da coerção, conta com instrumentos efetivos para neutralizar a ameaça à liberdade relacionada ao *dominium*. Não há indivíduo ou grupo particular, por mais rico e poderoso que seja, inalcançável à ação coerciva estatal. Mas esse incontrastável poder de coerção do Estado, de todo indispensável para a minimização da dominação na esfera privada, apresenta, segundo Pettit, uma ameaça à liberdade tão ou mais perigosa que o *dominium*. Trata-se da ameaça do *imperium*, em que os cidadãos se convertem em objetos da dominação do próprio governo. Para Pettit, "There is no point in establishing institutions or taking initiatives that reduce domination associated with *dominium* if those very instruments make room for the sort of domination associated with *imperium*; what is gained on the on side will be lost, and perhaps more than lost, on the other".[6] Não é exagero afirmar que o modelo de democracia idealizado por Pettit pode ser entendido como um conjunto de mecanismos primordialmente destinados a conter a ameaça do *imperium*. Trata-se de um modelo de contenção do poder governamental, surgido da articulação do constitucionalismo legal com a democracia "eleitoral-contestatória".

Pettit sustenta que a dimensão constitucional-legal do modelo deve satisfazer três condições básicas. "The first condition is, in James Harrington's phrase, that the system should constitute an 'empire of laws and not of men'; the second, that it should disperse legal powers among different parties; and the third, that it should make law relatively resistant to majority will".[7] A concepção do regime constitucional como um

[6] PETTIT, 1997, p. 17.
[7] *idem*, 1997, p. 14.

"império da lei" prescreve que a lei deve ser de aplicabilidade universal e conter atributos de inteligibilidade, consistência e relativa capacidade de resistência a mudanças circunstanciais. Já a condição da dispersão de poder decorre da crença de que "the consolidation of functions in the hands of one person or group would be likely to allow that party to wield more or less arbitrary power over others; it would mean that they could play around with the law in a very relatively unfettered way".[8] Mas é a terceira condição estabelecida por Pettit – a condição contra-majoritária – a que cria a maior tensão entre seu constitucionalismo e o princípio democrático da regra da maioria. Como veremos na próxima seção, esse é o ponto da crítica de Richard Bellamy ao constitucionalismo legal de Pettit.

Pois bem, ainda que o constitucionalismo seja indispensável à manutenção da liberdade, esse instrumento, por si só, não é o bastante. Pettit destaca o fato de que mesmo o mais bem definido arcabouço legal não será detalhado o suficiente para eliminar qualquer margem de poder discricionário. Pettit recorre às palavras de Algernon Sydney, que, em meados do século XVII, afirmava que "no law can be so perfect as to provide exactly for every case that may fall out."[9] E mesmo que tal grau de detalhamento fosse possível, ele seria provavelmente indesejável, uma vez que certa margem de discricionariedade para a tomada de decisões é necessária para que o governo possa perseguir os objetivos de um estado republicano. Mas como evitar que tal discricionariedade resulte em arbitrariedade? Como impedir que esse poder discricionário se transforme em poder arbitrário, comprometendo a liberdade dos cidadãos? A solução apresentada por Pettit sustenta que o "império da lei" republicano deve ter como complemento uma forma específica de

---

[8] *ibidem*, p. 177. A forma moderna dessa modalidade de distribuição de poder é o instituto da separação e independência entre as funções legislativas, executivas e judiciários do estado. Pettit sugere que essa modalidade moderna de dispersão do poder é de algum modo herdeira da constituição mista do republicanismo romano. Mas ele não deixa muito claro em que consiste tal herança, uma vez que são evidentes as distinções entre uma constituição que reflete diretamente a divisão social do corpo político, como a romana, e constituições como as modernas, que fazem abstração das divisões de classes e expressam um povo sociologicamente indiferenciado, soberano de um poder que só pode ser dividido em suas várias funções. Pettit ainda acrescenta que distribuição de poder pode beneficiar-se de institutos como bicameralismo congressual e o federalismo, que permite certo grau de autonomia dos governos regionais em relação ao governo central.

[9] SYDNEY apud PETTIT, 1997, p. 183.

regime democrático, a "democracia eleitoral- contestatória".

Desde a publicação de *Republicanism*, Pettit vem trabalhando no refinamento do modelo eleitoral-contestatório.[10] Mas sua mais recente e completa formulação é desenvolvida em *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*, onde o autor sustenta a necessidade de recuperar o tema da legitimidade como a preocupação central da teoria democrática. Ele lamenta que a questão da legitimidade tenha sido negligenciada desde fins do século XVIII e que, nas últimas décadas, tenha praticamente se dissolvido no tema mais amplo e onipresente da justiça social. "It is one thing to argue that social order imposed by a state is just, it is quite another to argue that the political imposition of that order is legitimate".[11] A distinção entre justiça e legitimidade poder ser entendida como uma reafirmação da sua preocupação anterior com os riscos da emergência do *imperium* como efeito indesejado da concentração de poderes estatais na luta contra o *dominium*. Argumentando contra as utopias do fim do estado, Pettit conclui que "the cause of social justice requires the corporate agency of a coercive state and that no apolitical order could serve in that role".[12] Dada a inevitabilidade do estado coercitivo, o melhor que se pode fazer é constituir mecanismos que coíbam o uso arbitrário da coerção estatal. Só então teríamos um estado legítimo, além de uma sociedade justa.

Mas como impedir que a inevitável interferência do estado nas vidas de seus cidadãos ocorra de modo arbitrário, intensificando a dominação caracterizada como o *imperium*? Reposta de Pettit: mantendo-se a interferência estatal sob o controle popular. "The idea of controlled interference provide us with the core element for a republican theory of political legitimacy".[13] Seu esforço então é especificar o conjunto de normas e instituições adequadas ao exercício do controle popular sobre o estado. Na equação de Pettit, o estado republicano será democrático se for legítimo, e será legítimo se suas políticas estiverem sob controle do povo. Mas o que significa ter controle?

De acordo com Pettit, a noção de controle envolve dois elementos. Em primeiro lugar, só podemos ter controle sobre determinado processo ou acontecimento a partir do momento em que somos capazes de influenciá-los. A influência é uma condição necessária

[10] Ver, por exemplo, PETTIT, 1999 e 2000.
[11] PETTIT, 2012, p. 130.
[12] PETTIT, 2012, p. 136.
[13] PETTIT, 2012, p. 153.

para o controle. Não há controle sem algum tipo de influência. No entanto, ela não é condição suficiente, pois é perfeitamente possível haver influência sem controle. Entre outras vívidas ilustrações de sua teoria, Pettit mobiliza o exemplo de um cidadão comum tentando organizar o trânsito de veículos em alguma esquina movimentada. Ele emitirá os sinais de trânsito na expectativa de que os motoristas sigam suas instruções. Como ele não dispõe do reconhecimento facultado às autoridades de trânsito, inclusive do poder de polícia, o mais provável é que alguns motoristas sigam suas instruções, mas muitos deles as ignorem completamente. Não é possível dizer que o cidadão que se faz de guarda de trânsito não tenha influência sobre a situação em que interfere. E até provável que suas ações transformem a situação de ruim em caótica. O que ele não tem é controle sobre os resultados, pois embora a situação se altere devido a seus *inputs*, essa alteração não ocorre na direção intencionada. A conclusão é que, para que haja controle, é fundamental que a influência exercida imponha "relevant direction on the process, helping to ensure that a suitable result transpires".[14]

Note-se, porém, que o controle sobre determinado processo é compatível com diferentes formas de influência. Ele pode se dar por meio da *influência ativa*, da *influência virtual* e da *influência de reserva*.[15] Um estado legítimo, sob o controle do *demos*, deve contar com instituições aptas a materializar essas variadas formas de influência popular. No modelo de democracia republicana de Pettit, as assembleias são as instituições que incorporam e promovem mais eficientemente a influência do povo na legislação e nas políticas do governo. Pettit distingue três tipos de assembleias recorrentes na teoria e na prática democrática: a assembleia plenária, a assembleia indicativa e a assembleia responsiva, argumentando em favor da última e contra as duas primeiras.

A assembleia plenária é descartada, dentre outras razões, por ser

---

[14] PETTIT, 2012, p. 153.

[15] Aqui, também, o autor recorre a uma ilustração para explicitar seus conceitos. Ele sugere que nos imaginemos num passeio a cavalo. Estaremos exercendo influência ativa sobre o rumo da cavalgada sempre que puxarmos as rédeas, direcionando o cavalo para onde desejamos seguir. A influência é virtual quando nos eximimos de puxar as rédeas, permitindo que o cavalo siga por si próprio a direção que desejamos. Estaremos, porém, prontos a intervir, puxando as rédeas caso o cavalo siga outro rumo. No caso da influência de reserva, permitimos ao cavalo seguir livremente para onde ele quiser. Por não termos um plano prefixado de cavalgada, reservamo-nos a faculdade de puxar as rédeas apenas no caso de mudarmos de ideia, passando a almejar uma direção que o cavalo não seguiria por si próprio.

"impraticável". Frequentemente (e equivocadamente, segundo Pettit[16]), esse modelo tem sido relacionado à democracia ateniense, mas sua manifestação moderna encontra sua gênese conceitual em teóricos absolutistas como Bodin e Hobbes. Esses adversários do princípio republicano da "constituição mista" consideravam simplesmente absurda a ideia de um poder soberano composto de partes heterogêneas, fórmula considerada mais propensa a estimular a guerra civil que a paz social. Esse clamor pela indivisibilidade da soberania migrou do absolutismo para o pensamento republicano e democrático pelas mãos de Rousseau.[17] Tal como os teóricos absolutistas, Rousseau rejeitou a ideia da constituição mista. Todavia, dado seu alinhamento com o ideal da não-dominação, ele divergiu de Bodin e Hobbes ao afirmar que a única forma de governo compatível com a liberdade era a democracia. Reunidos em assembleia, o conjunto dos cidadãos, dispensando representantes ou intermediários, exerceria uma influência ativa sobre os assuntos do estado por meio da participação direta nas deliberações. Segundo Pettit, Rousseau "held that the people should gather periodically in a sovereign assembly to deliberate and decide upon laws and that they should then give the job of implementing and adjudicating those laws to appointed magistrates."[18]

À parte dificuldades práticas de operacionalização – como a impossibilidade de reunir num mesmo espaço a totalidade dos cidadãos de comunidades políticas numerosas –, o modelo da assembleia plenária revela-se inviável por não comportar solução para o "dilema discursivo",

---

[16] "Athens does not conform well to the plenary model, at least in the form it assumed from the late fifth century on. In that period, as earlier, the courts, or *dikasteria*, which involved hundreds of citizens, selected on the basis of a lottery, could punish someone for attempting to change the law within the *ecclesia* – the 'plenary assembly of citizens' – and for thereby assuming some legislative authority for themselves. And while the issue of whether a law should be considered as a candidate for revision was determined by the *ecclesia*, any actual revisions were decided by another body of hundreds of citizens, again selected by lot: the *nomothetai*, or 'law-makers'". PETTIT, 2012, p. 189.

[17] Pettit argumenta que há duas vertentes principais no republicanismo moderno: a Atlântica Italiana e a Franco-Prussiana. Enquanto a primeira encontra-se sintonizada com os ideais da não dominação, da constituição mista e da cidadania contestatória – as três ideais centrais do republicanismo romano –, a vertente Franco-Prussiana, protagonizada por autores coimo Rousseau e Kant, mantém-se fiel apenas ao ideal da liberdade como não-dominação, abandonando os ideais da constituição mista e da cidadania contestatória (PETTIT, 2013).

[18] PETTIT, 2012, p. 190.

caracterizado pela incompatibilidade entre as decisões individuais e a decisão agregada do voto da maioria. Assim, "the problem with the plenary assembly is that while the participants might be individually consistent in their final judgments and votes on a range of connected issues, they would be liable to generate an inconsistent body of judgments if they relied on majority voting for the aggregation of their individual sets of judgments into a common, shared set".[19]

Descartada a assembleia plenária como mecanismo de realização da influência do povo sobre o governo, Pettit advoga que a única alternativa viável é algum tipo de assembleia representativa. Estas se distinguem basicamente em dois tipos, conforme seja *indicativo* ou *responsivo* o princípio de representação que as constitua. A assembleia indicativa organiza-se como uma espécie de "microcosmo da sociedade", tanto em sua estrutura como em sua operação. Sua forma de composição é definida por uma amostra aleatória e estatisticamente representativa dos grupos da comunidade e os representantes são concebidos como *proxies* de suas categorias. Para seu bom funcionamento, a assembleia indicativa requer um número limitado de representantes imunes às pressões para que se comportem "on the basis anything other than the dispositions that make then typical of their category".[20] O método de seleção por sorteio e a alta rotatividade da função, esta decorrente do curto período do mandato, contribuem para conter essas pressões. Pettit reconhece as "boas credenciais históricas" do modelo da assembleia indicativa. Refere-se aos conselhos da democracia ateniense e às cidades-estados italianas, onde "appointments to law-making and related bodies were often made by lot".[21] Destaca, também, experiências contemporâneas, como a British Columbia Citizens' Assembly. Sua preferência, entretanto, recai sobre as assembleias representativas responsivas. Ele não ignora que o princípio indicativo seja dotado de potencial de legitimação da atuação dos representantes, nem que possa ser o motivo de mecanismos em favor da proporcionalidade, como a formação de distritos eleitorais. Contudo, conclui o autor, se estivermos à procura de uma "assembleia permanente para governar a sociedade", as vantagens da assembleia responsiva sobre a indicativa são salientes.

A representação responsiva institui uma conexão causal entre o representante e seus constituintes, diferente da conexão "evidencial"

[19] *idem*, 2012, p. 191.
[20] *ibidem*, p. 196.
[21] PETTIT, 2012, p. 196.

pressuposta na representação indicativa. Os votos dos representantes na assembleia indicativa são interpretados como evidência de como votaria a comunidade se esta fosse capaz de reunir todos os seus membros numa imensa assembleia plenária. Já os votos dos representantes na assembleia responsiva são uma consequência daquilo que os próprios representantes acreditam ser as disposições de seus constituintes. Tais disposições tem efeito causal no comportamento dos representantes, dada a irrefreável tendência dos políticos em perseguir os votos para eleição e reeleição.

Pettit indica três vantagens da assembleia responsiva sobre a indicativa. Primeiro, a assembleia responsiva tem maior probabilidade de reforçar liberdades básicas inerentes ao bom funcionamento do sistema de eleições competitivas, abertas e periódicas. Isto inclui as liberdades de expressão, de associação e de ir e vir, indispensáveis "if people are to be able to stand for office, combine in parties, promote their polices and expose other parties, including the governing party, to criticism between and at the time of elections".[22] Segundo, ela apresenta maior capacidade de geração de políticas alternativas e de teste dessas políticas, sendo mais apta a evitar os "falsos negativos" (falhas em expressar a variedade de políticas compatíveis com o interesse comum) e os "falsos positivos" (falhas em evitar políticas contrárias ao interesse comum). Terceiro, a assembleia responsiva é menos propensa a violar o ideal da não-dominação, na medida em que ela não concentra tantos poderes como a assembleia indicativa. Esta última dispõe não apenas dos poderes de levantar as questões legislativas, mas também dos poderes determinar as respostas para tais questões. Por concentrar essas duas prerrogativas, sem submeter-se aos desafios eleitorais, "may be difficult for the people to control and render undominating"[23] a vontade da assembleia indicativa.

Embora a assembleia responsiva seja o meio mais adequado para assegurar a influência do povo no governo, ela não é livre de problemas. Para que a influência popular ocorra de maneira a promover o tipo de controle que obriga o governo a operar "nos termos do povo", é imprescindível que ela seja individualizada, incondicional e eficaz. Ocorre, porém, que as instituições eleitorais apresentam deficiências para a plena realização desses três requisitos. Pettit reafirma seu entendimento de que eleição é condição necessária para a democracia, mas não é condição suficiente. A solução seria um conjunto de reformas institucionais destinadas a corrigir os desvios da dimensão eleitoral da

[22] *idem*, 2012, p. 201.
[23] PETTIT, 2012, p. 205.

democracia, sobrepondo-lhe uma dimensão contestatória.

Um sistema individualizado de influência popular requer que cada cidadão disponha de igual acesso ao governo. As democracias representativas baseadas no sufrágio universal, com a máxima "cada cabeça, um voto", são, neste aspecto, superiores a alternativas explicitamente não igualitárias, como a esboçada por John Stuart Mill em meados do século XIX, que atribuía votos extras aos cidadãos mais instruídos. Contudo, ainda que o voto unitário e universal tenha representado um notável avanço na instituição de um sistema individualizado de influência popular, ele não está suficientemente equipado para evitar o problema da "tirania da maioria", uma das principais preocupações de Pettit. Como corrigir institucionalmente essa distorção? Como evitar que um sistema de votos individualizados e iguais resulte na formação de uma divisão renitente entre maioria e minoria, deixando esta última na condição de perdedora contumaz na disputa pela influência política? De acordo com o autor há "only one realistic possibility, which is to introduce a system of individualized contestation that parallels the collective challenge that elections make possible".[24] Há uma pluralidade de mecanismos institucionais pelos quais indivíduos e minorias podem canalizar suas contestações sempre que julgarem sua liberdade ameaçada pela imposição da vontade majoritária. Tais mecanismos incluem "executive authorities like electoral commissions or central banks, contestatory authorities like ombudsman or auditor bodies, and, of course, the judicial authorities represented in various courts and tribunals".[25]

Os recursos contestatórios constituem o que Pettit costuma designar como a dimensão "editorial" da democracia, destinada a complementar e corrigir sua dimensão autoral. Os processos eleitorais dão voz ao povo como uma espécie de "autor" coletivo, ainda que indireto, das decisões públicas. Na esfera eleitoral, a participação popular é coletiva, indireta e positiva. Mas democracia republicana deve compreender também a participação popular em sua expressão individual, direta e negativa. Ou seja: 1) o povo não deve ser considerado apenas como uma entidade coletiva que se forma nos processos eleitorais. O povo real, que transcende os momentos eleitorais, é formado por indivíduos e grupamentos particulares que devem ter garantias para sua participação nos negócios públicos no interregno entre eleições. 2)

[24] *idem*, 2012, p. 213.
[25] PETTIT, 2012, p. 306.

Mesmo que a participação perca em potência, porque se realiza de modo individual ou por grupos particulares, ela ganha em acurácia, porque expressa de forma direta a vontade dos indivíduos ou grupos afetados pelas decisões do governo. O cidadão (ou grupo particular de cidadãos) afetado por determinada decisão recorre sem intermediários nos fóruns adequados para fazer-se ouvir. 3) Essa modalidade de participação é de natureza negativa. Ela não é destinada à criação ou à instituição positiva de algo novo. Os cidadãos participam para dizer "não", para conter ou corrigir, em nome dos interesses comuns assumidos pela comunidade, algo já criado pelo povo coletivo, autor da democracia.

Ao prevenir a "tirania da maioria", os mecanismos contestatórios criam as condições para a manutenção de um sistema individualizado de influência popular. Mas a influência popular, afirma Pettit, deve ser também incondicional e eficaz, se o objetivo é a manutenção do governo sob controle do povo. A influência popular prova-se incondicional medida em que ela não dependa da autorização ou boa vontade das autoridades governamentais ou de qualquer outro poder externo para existir. E ela será eficaz na medida em que seus resultados sejam legítimos aos olhos de todos os cidadãos, mesmo daqueles negativamente afetados por tal ou qual política ou decisão do governo. Neste caso, a legitimidade deve submeter-se ao critério que o autor denomina de "tough-luck test"[26]: os cidadãos devem entender as decisões governamentais que lhes são lesivas como acontecimentos fortuitos, reveses do acaso e da sorte, não como resultados da dominação imposta por um poder arbitrário.

A separação, o compartilhamento e o equilíbrio de poderes, característicos do modelo da constituição mista, são elementos cruciais no desenho institucional da democracia republicana, operando paralelamente às instituições eleitorais e contestatórias para garantir o princípio da incondicionalidade da influência do povo sobre o governo. Em contraste com as perspectivas monistas de soberania popular, o modelo misto, herdado da antiguidade, encerra vários obstáculos às pretensões de grupos específicos de detentores do poder institucional em tornarem-se fiadores da influência popular.

Assim, o acervo institucional da democracia republicana consiste no amálgama entre instituições eleitorais, instituições contestatórias e constituição mista. Esse amálgama constituiu o mecanismo da democracia, um mecanismo que precisa ser operado pelo povo. Embora

[26] *idem*, 2012, pp.177-179.

engenhoso, ele seria pouco útil diante de um quadro de apatia política generalizada. Por isso, a exigência última e a garantia final de um governo nos termos do povo, conclui Pettit, é a presença de uma cidadania ativa, disposta a exercer seu poder de contestar as leis e as políticas potencialmente lesivas à liberdade.

Esse complexo mecanismo, operado pelo conjunto dos cidadãos, é apresentado como o mais apropriado para realizar o que Pettit qualifica o modelo de "duplo aspecto" da democracia. Por um lado, no curto prazo, ele facilita uma robusta influência popular sobre o governo; por outro, no longo prazo, ele contribui para impor uma direção progressiva a tal influência, promovendo reformas políticas e sociais igualitárias norteadas pelo ideal da não-dominação.

II - O Modelo do Constitucionalismo Político

O modelo de democracia republicana desenvolvido nos trabalhos recentes de Richard Bellamy guarda fortes afinidades com o modelo de Pettit. Isso é compreensível quando se tem em conta seu ponto de partida. Como ele próprio esclarece, sua "general republican orientation incurs a deep indebtedness to Quentin Skinner and Philip Pettit".[27] Assim como Pettit, Bellamy acredita que a função primordial da institucionalidade democrática é criar as condições para a realização da liberdade como não-dominação. Contudo, Bellamy diverge de Pettit num ponto crucial. Ele alinha-se ao constitucionalismo político e promove uma crítica radical do constitucionalismo legal adotado por Pettit. Antes de examinarmos os argumentos a favor do arranjo institucional (modelo de democracia) que atualiza as normas do constitucionalismo político, vejamos como Bellamy compreende sua inserção no campo neorrepublicano e suas principais críticas ao modelo de Pettit.

A adesão de Bellamy ao republicanismo neorromano é derivada de seu endosso do conceito de liberdade como não-dominação. Quando se trata de estabelecer o vínculo entre liberdade e democracia, a liberdade como não-dominação é preferível não apenas à liberdade negativa liberal, definida pelo ideal da não-interferência, mas também à liberdade positiva, que informa a vertente republicana do "humanismo cívico" bem como o comunitarismo e as teorias da democracia participativa. A principal debilidade dessa vertente do republicanismo consiste em sua excessiva (e

[27] BELLAMY, 2007, p. ix.

irrealista) exigência de participação política dos cidadãos comuns no processo decisório do autogoverno. Tal perspectiva é vulnerável à crítica liberal, por não explicar porque "individuals should regard the public liberty of participation worth the sacrifice of numerous private liberties". Neste ponto, Bellamy incorpora a percepção liberal de que, com raras exceções, "most people tend to find more fulfillment in private spheres. They would rather cultivate their gardens than the public good".[28]

Ao modo de Skinner e Pettit, Bellamy rejeita a tese da participação política como um valor intrínseco à liberdade. A liberdade republicana não deve ser confundida como self-mastery ou autonomia, variantes da concepção positiva. Não há dúvida que a república é o regime do autogoverno para a liberdade. Mas essa fórmula não implica a adoção do modelo da assembleia plenária, que visa à participação ativa e direta de todos os cidadãos nas decisões públicas. Isso não é necessário porque "the negative desire to avoid domination is suficiente to motivate a concern with self-rule".[29] O papel da participação na realização do ideal da não-dominação é indiscutivelmente relevante, porém instrumental. O importante é garantir a igualdade política, que ao lado da liberdade constitui a dupla norma reguladora do constitucionalismo político. Bellamy enfatiza o valor intrínseco da igualdade política para a própria constituição da liberdade, ressaltando que "the notion of non-domination explicitly sees freedom as the achievement of certain sorts of egalitarian political relations".[30]

Por outro lado, Bellamy também alinha-se a Skinner e Pettit para denunciar a indiferença do ideal da não interferência com relação à democracia. Do ponto de vista liberal, a questão central não está em quem (e como) controla o governo, mas quanto poder dispõe quem o controla. Os cidadãos individuais desfrutarão de mais liberdade quanto menor for o poder do governo para interferir em suas escolhas. Por isso, a liberdade como não-interferência "has no necessary connection with democracy".[31] Já o ideal republicano da não-dominação confere ao autogoverno dos iguais o estatuto de condição necessária da liberdade.

Contudo, esse ponto de distinção entre republicanos e liberais não impede aproximações. A própria justificação republicana da democracia como a realização da igualdade entre os cidadãos decorre do

[28] BELLAMY, 2008, p. 162.
[29] BELLAMY, 2007, p. 155.
[30] BELLAMY, 2007, p. 146.
[31] *idem*, 2007, p. 154-55.

postulado liberal de que cada pessoa singular é digna de igual consideração e respeito. Além disso, os republicanos estão de acordo com os liberais sobre a necessidade de limitar o poder do governo e sobre a importância dos direitos individuais. Ocorre que esses fins liberais recebem um tratamento mais claramente político e institucional no republicanismo, que prioriza o "democratic self-rule as the legitimate means to realize these ends".[32] Por isso, Bellamy chega mesmo a caracterizar o republicanismo como um "liberalismo democrático".[33]

Embora Bellamy advogue a superioridade da concepção de liberdade do republicanismo neorromano em relação à liberdade como não-interferência, seu maior antagonista não é o liberalismo enquanto tal, mas o constitucionalismo legal desposado pela maioria dos pensadores liberais contemporâneos. Isso explica sua aproximação de liberais como Jeremy Waldron, crítico tenaz do instituto da revisão judicial e do poder das cortes nas democracia contemporâneas.[34] Por outro lado, a adoção do constitucionalismo legal não é exclusividade do liberalismo. A crença na constituição escrita e na imparcialidade interpretativa dos juízes como os meios mais adequados para salvaguardar os direitos e a liberdade dos cidadãos também debilita o potencial democrático do republicanismo, a exemplo do que ocorre no modelo de Pettit.

O republicanismo de Pettit incorpora uma visão substantiva do constitucionalismo legal. Ele supõe a existência de interesses comuns que, após descobertos, servem de parâmetro para a ação governamental livre de dominação. Bellamy critica o "objetivismo" implícito na noção de "common recognizable interests", mobilizada por Pettit como critério da interferência não-arbitrária. Além disso, ele investe contra a tese de que tais interesses encontram sua última linha de defesa no âmbito de instituições infensas à luta política, onde estariam reunidos os melhores guardiães da liberdade. Trata- se de uma perspectiva parasitária de alguns dos insustentáveis mitos do constitucionalismo legal. Ela tem como pressuposto um processo deliberativo caracterizado pelo duplo compromisso com a racionalização e com a despolitização, duas forças contrárias à democracia.[35]

Para assegurar a convergência de pontos de vista distintos numa

---

[32] *idem*, 2007, p. 156.
[33] *idem*, 2007, p. 156; *idem*, 1999.
[34] WALDRON, 1999.
[35] Neste aspecto, a posição de Bellamy assemelha-se à visão de Nadia Urbinati, uma crítica liberal do republicanismo de Pettit. Ver URBINATI, 2010.

visão substantiva dos "interesses comuns reconhecíveis", Pettit precisa supor que os participantes do processo deliberativo sejam movidos pela disposição de abrir mão de seus interesses próprios sempre que confrontados com argumentos racionais no debate público. Conforme argumenta Bellamy, "Pettit's idealized political process assumes a hypothetically possible convergence on substance. But the dilemma confronting realpolitics is that no such convergence is likely". Há uma dificuldade no modelo de Pettit em reconhecer que o processo político em circunstâncias reais de desacordo entre os participantes não tem apenas a função de informar o processo decisório, mas sobretudo a função de "authorising the decision-maker to take decisions that at least some will desagree with".[36] Em outras palavras, Bellamy critica Pettit por não reconhecer que o exercício da razão pública está mais orientado para a legitimação do processo decisório do que para a obtenção da suposta decisão correta, produto do consenso entre os participantes sobre seus interesses comuns reconhecíveis.

Pettit não ignora o fato de que as decisões dos governantes podem carecer de consenso devido a seu eventual afastamento do interesse comum e sua eventual propensão à dominação. Como vimos, para lidar com esse problema, ele sobrepõe ao processo político partidário, caracterizado pelo renitente desacordo entre os participantes e pela vigência da regra da maioria, uma institucionalidade mediante a qual indivíduos e minorias são capazes de acionar eficazmente dispositivos de contestação de decisões informadas pela vontade da maioria. Bellamy, porém, interpreta essa solução como um movimento de despolitização do processo deliberativo, consistente com a adesão de Pettit ao constitucionalismo legal. Na prática, a solução consiste em transferir a resolução dos conflitos do âmbito político para instâncias consideradas apolíticas, técnicas e orientadas pelo ideal da imparcialidade.[37] E não há dúvida que a prática da revisão judicial ocupa um lugar proeminente na democracia contestatória. O problema, segundo Bellamy, é que esse projeto de assepsia da política democrática está longe de entregar o que promete.

---

[36] BELLAMY, 2007, p. 164.

[37] Para uma perspectiva francesa da imparcialidade como uma nova "figura" da legitimidade democrática, ver ROSANVALLON, 2008. Sob vários aspectos, a teoria democrática articulada por Rosanvallon assemelha-se à teoria republicana de Pettit. Uma crítica dos elementos em comum em Pettit e Rosanvallon encontra-se em URBINATI, 2010.

As dificuldades que espreitam o modelo de Pettit são as mesmas que debilitam o constitucionalismo legal. Em primeiro lugar não há nenhuma garantia de que as pessoas cheguem consensos substantivos sobre o significado de tal ou qual direito. Partindo da noção de "desacordo razoável" de Ralws, Bellamy argumenta ainda que "People may reasonable hold differing views of not only the sources and substance of rights, but also their subject and scope, and how they might best be secured".[38] Em segundo lugar, o que se aplica às pessoas de modo geral, aplica-se também aos especialistas que monopolizam o processo decisório nas instituições contestatórias. Assim, por exemplo, os juristas em seus tribunais ou os economistas nos bancos centrais realizam, em seus debates intra-institucionais, tomadas de partido nas disputas de valores e interesses que dividem os cidadãos e seus representantes na política partidária e eleitoral. Embora as discussões ocorram por meio de uma linguagem que é própria de suas especialidades, o fato de inúmeras decisões dessas autoridades independentes dependerem do voto da maioria de seus poucos membros indica a natureza essencialmente contestada dos termos dodebate. Em qualquer área de especialidade, há insanáveis controvérsias acadêmicas sobre a abordagem mais adequada para o equacionamento de tal ou qual problema. Assim, "Far from being the product of a more deliberative and objective approach to a question, an expert consensus may merely result from the hegemony within a given profession of a certain theory or approach".[39]

Bellamy nota uma espécie de "platonismo" no republicanismo de Pettit, que se expressa em concessões à crença de que alguns indivíduos possuem certas qualidades que os tornam mais aptos que os cidadãos comuns ao exercício do governo. A visão objetivista da noção de interesse comum, o clamor pela racionalização do debate público e a sugestão de despolitização de importantes arenas do processo decisório são expressões desse "Platonic argument for guardianship: the doctrine that those who possesses knowledge of 'royal science' of government should rule".[40] Mas onde há justificativa para a "guardianship theory", estreita-se o espaço da democracia e, consequentemente, compromete-se a liberdade e a igualdade política. Qual a resposta de Bellamy para as dificuldades apontadas no modelo de Pettit? Como redesenhar as instituições democráticas de modo a tornar mais promissora a realização

[38] BELLAMY, 2013, p. 256.
[39] *idem*, 2009, p. 117.
[40] BELLAMY, 2007, p. 168.

do ideal republicano da não- dominação? Se a liberdade como não-dominação e a igualdade política são as *normas* do constitucionalismo político, a razão pública e o equilíbrio de poderes constituem suas *formas*.

Bellamy procura se afastar de concepções substantivas e epistêmicas de razão pública, adotando uma perspectiva radicalmente procedimental e política. No lugar da aplicação de princípios abstratos no método de operação da razão pública, como o princípio rawlsiano do "véu de ignorância" e o princípio habermasiano da "situação ideal de fala", ele apela ao princípio republicano, derivado da arte retórica, segundo o qual é preciso "ouvir a outra parte" (*audi ateram partem*). As visões substantivas e epistêmicas da razão pública tendem a negligenciar "considerations of power and desagreement"[41], daí resultando a preferência por cortes constitucionais e por corpos deliberativos especializados, a exemplo dos juris de cidadãos (citizens' juries), como *loci* privilegiados do exercício da razão pública. Em oposição, a visão procedimental reconhece a completa e irremediável imersão da razão pública na "circunstance of political disagreement". Nessa perspectiva, "public reasoning serves less as mode of justification and more as a means for legitimating decisions by offering a due process that acknowledges the equal moral right of all citizens to be regarded as autonomous reasoners".[42]

Em conexão com mecanismos de operação da razão pública, as instituições voltadas à obtenção do equilíbrio de poderes completam a dimensão formal do constitucionalismo político. Bellamy distingue sua noção de equilíbrio de poderes da noção de separação de poderes própria do constitucionalismo legal. Institutos como a divisão funcional entre os poderes executivo, legislativo e judiciário ou o federalismo são geralmente interpretados como modalidades negativas de limitação do poder governamental. Não há dúvida de que os republicanos reconhecem a importância das estratégias negativas de contenção do poder. Elas são cruciais para a minimização da dominação. Mas Bellamy pretende que o equilíbrio de poderes não se limite à função negativa, advogando que se leve em conta "the positive role of dividing power in ensuring decision-makers 'hear the other side'".[43]

Na tradição republicana, a norma do equilíbrio de poderes é tradicionalmente associada ao modelo da constituição mista. Entre

[41] *idem*, 2007, p. 177.
[42] *idem*, 2007, p. 178.
[43] BELLAMY, 2007, p. 195.

republicanos clássicos e renascentistas a constituição mista era concebida como a distribuição de prerrogativas diferenciadas e exclusivas para cada classe específica cidadãos. Orientada por uma concepção orgânica e corporativa da *polity*, essa interpretação compreende as classes como "partes" ou "órgãos" (diferentes mas complementares) do sistema corporativo. O objetivo da mistura institucional entre os princípios monárquico, aristocrático e democrático, ou seja, entre o poder de um, o poder de poucos e o poder de muitos, era assegurar que "each element performed its respective function and to render them harmonious".[44]

Mas essa visão organicista da constituição mista perde exclusividade a partir do século XVII. Duas grandes inovações intelectuais contribuíram para esse questionamento. Por um lado, observou-se o surgimento da metáfora mecânica, inspirada na física newtoniana; por outro, expandiu-se a crença na igualdade natural dos indivíduos. Esses desenvolvimentos resultaram em uma nova visão da constituição mista. Ao mesmo tempo em que o corpo político passa a ser compreendido mais como um mecanismo artificial do que como um corpo natural, as partes desse mecanismo deixam de ser compreendidas como classes de pessoas com funções complementares e passam a ser compreendidas como indivíduos iguais, que agrupam não apenas segundo diferenças inatas de status mas também segundo suas escolhas. A partir de então, o equilíbrio de poder "was no longer a matter of securing the complementary roles of each part of the system", passando a ser concebido como "the product of mutual checks between competing groups".[45]

Bellamy aponta a superioridade da metáfora mecanicista, dotada de uma "more attractive conception of pluralism".[46] Ela é menos suscetível às deficiências da visão orgânico-corporativa, lidando melhor com a multiplicação das fontes de conflito decorrentes da formação de grupos transversais às classes fundamentais. A nova concepção do equilíbrio de poderes é mais capacitada para estimular o envolvimento entre diferentes grupos por meio de coalizões que soariam contraproducentes aos interesses das classes na visão anterior. Além disso, "it offers the link between principal and agent"[47], ausente no modelo antigo da constituição mista.

---

[44] *idem*, 2007, p. 197.
[45] *ibidem*, p. 198.
[46] *Ibidem*, p. 199.
[47] BELLAMY, 2007, p. 200.

Como vimos, no modelo de distribuição de poderes de Pettit o instituto da separação funcional de poderes é de importância crucial. Qual a relação desse modelo de separação de poderes, classicamente teorizado por Montesquieu, com a norma de equilíbrio de poderes do constitucionalismo político? Segundo Bellamy, a abordagem do constitucionalismo político não se acomoda à doutrina da separação dos poderespor esta incorrer em dificuldades semelhantes modelo orgânico de equilíbrio de poderes. Em primeiro lugar, não é tão simples diferenciar as funções legislativas, judiciais e executivas do estado, uma vez que "each branch of government engages in all three functions in some degree or another". Em segundo lugar, o modelo da separação funcional passa ao largo do papel dos grupos sociais. Ela não tem elementos para evitar o poder arbitrário que surge da situação em que um mesmo grupo social exerce desproporcional influência sobre mais de uma função do estado. Por último, o modelo da separação "fails to provide incentives" para que os agentes dos poderes funcionais sirvam aos interesses dos cidadãos. Ele parte do pressuposto de uma divisão vertical em que os agentes são praticamente soberanos em relação aos principais. Essa ausência de accountability é particularmente grave no ramo judiciário, "which has no mechanism for rendering it accountable for its decisions".[48]

As debilidades tanto do modelo orgânico da constituição mista como do modelo da separação funcional de poderes só são superadas por uma concepção republicana de equilíbrio de poderes emergente do pleno reconhecimento da inevitabilidade da "circunstância da política". Se a meta é uma forma de equilíbrio de poderes geradora de incentivos para que os agentes, além vigiarem e frearem, também "ouçam a outra parte", nenhum acervo institucional é mais adequado do que o das "democracias realmente existentes". Bellamy argumenta em defesa da dimensão normativa das democracias contemporâneas. O modelo que Bellamy compreende como "democracia realmente existente" reflete um conjunto de escolhas institucionais dentro do amplo leque de opções disponíveis na história e na prática atual da democracia. Bellamy justifica detalhadamente cada escolha. Deixando em suspenso tais justificativas, é suficiente observar que seu modelo opta pela democracia representativa em detrimento da democracia direta; confere aos partidos políticos, em detrimento de outros agentes, o papel de protagonistas da cena democrática; opta pelo voto, contra o sorteio, como mecanismo de indicação de representantes; prefere o sistema eleitoral proporcional ao

[48] *idem*, 2007, p. 202.

sistema de representação pluralista; opta pelo parlamentarismo em detrimento do presidencialismo; prefere o parlamento unicameral ao bicameral; e adota o sistema unitário em detrimento do sistema federalista.

III- Democracia Maquiaveliana

O modelo da democracia maquiaveliana completa nosso panorama dos diferentes arranjos institucionais vinculados ao ideal republicano da liberdade como não- dominação. Diferentemente de Bellamy, que se engaja exclusivamente com a teoria política e constitucional contemporânea, e de Pettit, que recorre à história do pensamento político de modo apenas subsidiário, McCormick recorre à história das ideias como estratégia principal para a elaboração de seu modelo. O primeiro aspecto a ser observado é sua preferência por uma perspectiva, por assim dizer, "presentista" na história das ideias, mediante a qual "political history and old texts, when examined with sensitivity and care, can very often prove quite illuminating for contemporary political reflection."[49] Por meio de uma exaustiva reconstrução do pensamento político e constitucional de Maquiavel, McCormick sugere corretivos para uma das principais deficiências das democracias liberais contemporâneas: a ausência de *accountability* das elites detentoras de poder político e econômico.

Antes de apresentarmos os aspectos principais do modelo institucional da democracia maquiaveliana, vejamos, a exemplo de como procedemos em relação a Bellamy, de que modo McCormick se inscreve no movimento neorrepublicano e quais suas críticas ao modelo de democracia articulado por Philip Pettit.

À primeira vista, as declarações do autor sobre o republican revival apontam para a incompatibilidade de seu modelo de democracia com qualquer aspecto da tradição de pensamento político republicano. Ao comentar as iniciativas de revitalização do republicanismo protagonizadas por Pocock, Skinner, Viroli e Pettit, dentre outros, McCormick convida "these scholars to desist in such endeavors". A razão para isso é sua convicção de que o "republicanism, unless reconstructed almost beyond the point of recognition, can only

[49] MCCORMICK, 2012, p. 95.

reinforce what is worst about contemporary liberal democracy."[50] Contudo, numa inspeção mais cuidadosa, parece-me plenamente justificável compreender o esforço de McCormick muito mais como um movimento de redefinição dos rumos do neorrepublicanismo do que como uma sugestão de seu completo abandono. O foco em Maquiavel é emblemático sob vários aspectos. Depreende-se da interpretação de McCormick que a mais notável contribuição do florentino ocorre no âmbito da tradição republicana, não fora dela. O ponto de partida de Maquiavel é a crítica aos "escritores", denominação frequentemente usada por Maquiavel para referir-se aos clássicos do republicanismo antigo e Renascentista. De Cícero a Bruni, a imaginação institucional republicana teria permanecido atada aos valores e interesses das elites, reforçando, na conformação da *polity*, o ponto de vista da aristocracia e a política senatorial. Ao desafiar essa visão, longe de propor o completo abandono do republicanismo, Maquiavel reelabora os princípios dessa tradição. Como McCormick reconhece, ao menos para os padrões de sua época, "Maquiavel defende uma *república*, sem qualquer ambiguidade, dominada pelo povo."[51] Uma república dominada pelo povo é ainda uma república; mais precisamente, uma república democrática.

Assim como Maquiavel questionou as tendências aristocráticas do republicanismo de sua época, acentuando as características populares da república romana, McCormick, por meio de Maquiavel, questiona as tendências elitistas do neorrepublicanismo. Trata- se de um questionamento que se dá no plano do desenho institucional, e que tem como pressuposto um considerável grau de acordo no plano mais abstrato dos princípios. McCormick concorda com Pettit e Bellamy na adoção do ideal da não-dominação como a aspiração central da democracia republicana. Ele observa que "Machiavelli's thinking fully coincides with Pettit's indisputably imposing intellectual endeavors on the goal of liberty as nondomination."[52] Entretanto, é preciso ter em conta que Pettit, seguindo Skinner, concentra-se na dimensão mais abstrata, filosófica, da concepção de liberdade em Maquiavel, ignorando em grande medida a dimensão institucional do tema.

A crítica de McCormick a Pettit concentra-se justamente em revelar a contradição entre a defesa do ideal da não dominação e a

[50] MCCORMICK, 2003, p. 616.
[51] *idem*, 2001, p. 311.
[52] *idem*, 2013, p. 122.

simultânea defesa do acervo institucional da democracia eleitoral-contestatória, que impede a adequada persecução e realização daquele ideal. O problema é que "Pettit's commited adherence to republicanism compels him to endorse some of the aspects of contemporary 'democratic' politics that are least friendly to liberty, conceived in Pettit's own terms."[53]

Em sintonia com pensadores como Aristóteles, Cicero, Bruni, Gicciardini e Madison, protagonistas da interpretação aristocrática do republicanismo, Pettit advoga uma modalidade predominantemente negativa da participação popular. A expressão positiva da vontade do povo restringe-se à ação episódica dos cidadãos ordinários no processo eleitoral. Depois disso, os representantes eleitos assumem o monopólio das prerrogativas de ação positiva e criadora. A alternativa de uma vontade coletiva emergente da participação direta do povo seria não apenas praticamente irrealizável no contexto das democracias de massa, mas também normativamente indesejável. McCormick insiste que Pettit "considers the idea that majority rule accurately approximates popular will to be a threat, perhaps even the greatest threat, to liberty within democracies."[54]

Pettit, paralelamente à defesa da eleição como o método mais adequado da participação popular na vida política, rejeita enfaticamente métodos não-eleitorais (como o sorteio) para a indicação dos detentores de cargos públicos. Pettit sugere que o mecanismo eleitoral é superior no que diz respeito à geração de accountability, uma vez que os representantes, movidos pelo o interesse na reeleição, são impelidos a prestar contas aos eleitores de um modo que um governante escolhido por sorteio poderia, sem qualquer custo, ignorar. Mas esse tipo de comparação entre sorteio e eleição é, segundo McCormick, pouco acurado do ponto de vista histórico. Pettit não leva em conta que praticamente todos os governos populares que recorreram ao sorteio também contavam com mecanismos de escrutínio para julgamento e avaliação dos magistrados após estes deixarem seus cargos. No caso da comprovação de má-conduta, esses magistrados eram submetidos à punição. McCormick concluiu que, ao contrário do que sugere Pettit, "There is certainly no reliable evidence available that demonstrates the superiority of election/reelection schemes in securing greater elite accountability for citizens to those characterized by lottery/scrutiny; in

[53] MCCORMICK, 2013, p. 94.
[54] *idem*, 2011, p. 148.

fact there are serious grounds to conclude just the opposite."[55]

Mas Pettit não deposita todas as fichas na democracia eleitoral para a garantia da liberdade como não-dominação. Várias possibilidades de distorções são listadas, desde o descumprimento de promessas de campanha, passando pela influência de lobbies privados, até a ameaça da "tirania da maioria". Como vimos, sua solução para conter as distorções geradas pelo mecanismo eleitoral é a instituição da democracia contestatória, caracterizada por um conjunto de mecanismos mediante os quais cidadãos comuns e grupos minoritários podem contestar leis e políticas que considerem lesivas à liberdade. No entanto, observa McCormick, Pettit "understands contestatory procedures to operate in just as indirect and reactive a manner as he does electoral politics."[56] Além do cidadão comum apenas reagir às iniciativas do governo, as contestações por eles iniciadas somente terão consequência se aceitas pelos agentes especializados que compõem as instituições contestatórias. Daí a importância atribuída à revisão judicial. Tal como Bellamy, McCormick critica a confiança de Pettit na capacidade de juízes e agentes especializados de modo geral para olhar com independência e imparcialidade as contestações iniciadas pelos cidadãos.

McCormick também critica o polêmico apelo de Pettit à "despolitização da democracia", decorrente da crença de que há determinadas áreas de produção legislativa e de políticas públicas nas quais qualquer intromissão da vontade popular seria danosa, mesmo que essa intromissão se limitasse ao controle de segunda ordem que o povo mantém, via voto, sobre seus representantes.[57] Pettit refere-se a temas como a produção de sentenças criminais, a política dos bancos centrais, a regulação da prostituição, dentre outros, como exemplos de áreas de políticas que deveriam ser retiradas da alçada de políticos eleitos pelo povo. As decisões referentes a tais políticas deveriam ser transferidas para profissionais autônomos e substantivamente bem informados sobre a complexidade das questões que terão de equacionar, pessoas cuja motivação para o comportamento equilibrado e imparcial decorre de seu desejo por reconhecimento e estima. McCormick considera essa

---

[55] MCCORMICK, 2011, p. 149.

[56] *idem*, 2011, p. 149.

[57] Sobre a "despolitização", ver PETTIT, 2004. Recentemente, Pettit tem procurado evitar o uso dessa expressão. Referindo-se especificamente a McCormick, Pettit afirma que tal expressão "has helped to bolster the criticism that republicanism, as I interpret it, does not give people a proper, democratic role". PETTIT, 2012, p. 231.

proposta de despolitização um "markedly senatorial move" de Pettit. "Pettit's justifications for such institutions, which assume that the populace is too fickle, uninformed, or influenced by emotion and prejudice to make sound decisions, are strikingly reminiscent of those put forward in favor of senatorial independence by Cicero, Guicciardini, and some of the American founders."[58] Mesmo a instituição do "ombudsman", que McCormick entende ser, "à primeira vista", uma reminiscência dos tribunos da antiga república romana, aparece em Pettit com poderes bastante limitados. Além de não possuir o poder de veto de que dispunham os tribunos da plebe romana, tão admirados por Maquiavel, o ombudsman de Pettit não representa uma classe específica da sociedade, de modo que ele pode encaminhar indiferenciadamente as contestações tanto do povo como das elites.

O caso do ombudsman é um exemplo do anonimato de classe como característica constitutiva do modelo de Pettit. Para McCormick, essa característica afasta definitivamente a democracia eleitoral constestatória do republicanismo democrático de Maquiavel. Pettit destaca seu compromisso com a tradição romana da constituição mista, a qual Maquiavel também se filia. No entanto, por recusar a ideia de magistraturas com especificidade de classe, a constituição mista de Pettit abandona o que há essencial para o equilíbrio de poderes como o percebia Maquiavel. Sem magistraturas exclusivamente populares e sem mecanismos de participação direta e coletiva do povo nos assuntos públicos, o modelo de Pettit é incapaz de atribuir algum peso significativo ao elemento democrático (popular) no governo misto.

O modelo de democracia republicana articulado por McCormick propõe uma forma de equilíbrio de poderes reminiscente da constituição mista dos antigos, particularmente na interpretação de Maquiavel, com sua peculiar tendência pró-plebeia. Tendo em vista a supremacia atual de um sistema político caracterizado pelo anonimato de classe das instituições e pelo "efeito aristocrático" das eleições, traços salientes das repúblicas contemporâneas, a recomposição do equilíbrio entre o poder dos muitos e o poder dos poucos depende da construção de instrumentos efetivos (e exclusivos) de participação popular no governo.

É sob essa orientação que emerge o modelo da *democracia maquiaveliana*, cuja forma institucional consiste basicamente de três elementos: 1) instituição de magistraturas e assembleias exclusivamente populares, dotadas de poder de veto e iniciativa legislativa; 2) introdução

[58] MCCORMICK, 2011, p. 156.

do sorteio no sistema de escolha de magistrados para corrigir o "efeito aristocrático" do método eleitoral; 3) instituição de mecanismos "julgamentos políticos" pelos quais os cidadãos comuns possam participar do julgamento de representantes e magistrados acusados de crimes políticos. McCormick ressalta a visão positiva de Maquiavel sobre o funcionamento dessas instituições na antiga república romana, bem como a falta que elas fizeram em Florença. O funcionamento desse modelo em Roma contribuiu para a preservação da liberdade por um longo período. Em Florença, ao contrário, onde o povo não encontrava meios institucionais para desafogar sua ira contra o comportamento insolente das elites, os conflitos resultaram comumente em revoltas cruentas, por meios extraordinários, e apoios a prospectivos tiranos. O tribunato romano é o exemplo mais bem acabado de uma instituição democrática de representação exclusiva da plebe. McCormick considera o tribunato a "peça central das prescrições de Maquiavel para o governo popular".[59] Tão central que teria levado o florentino a propor algo semelhante em sua própria época, quando instado pelo cardeal Júlio de Medici a esboçar uma reforma das instituições políticas de Florença. Em sua análise do texto do *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, McCormick dá destaque para a proposta de Maquiavel de instituição dos *proposti*, "uma magistratura com poderes de veto e apelação que excluía os cidadãos mais proeminentes da república".[60] Ao ressaltar a importância de instituições similares ao tribunato romano, McCormick chama a atenção para a preferência de Maquiavel por um modelo de representação política de classes, em detrimento dos modelos universalistas, nos quais a dominação exercida pelos detentores de riqueza material e poder social tende a permanecer oculta no debate público.

Paralelamente à criação de magistraturas exclusivamente populares, a *democracia maquiaveliana* prevê o método do sorteio para a escolha de representantes e magistrados, possibilidade, como vimos, enfaticamente descartada tanto por Pettit quanto por Bellamy. Aqui, McCormick sugere que a inspiração de Maquiavel parece ser antes a democracia ateniense do que a república romana, embora tanto nesta última como nas cidades medievais e renascentistas a prática do sorteio estivesse ainda presente, ao contrário do que passou a ocorrer nas repúblicas modernas.

---

[59] MCCORMICK, 2011, p. 7.
[60] *idem*, 2011, p. 8.

Além de magistraturas exclusivamente populares e da introdução do sorteio para a constituição de representantes, a *democracia maquiaveliana* atribui ao conjunto dos cidadãos ordinários a prerrogativa de participar de julgamentos públicos de representantes e magistrados acusados de crimes políticos. Um dos instrumentos mais eficazes para promover a *accountability* dos detentores de cargos públicos é a extensão do direito de acusação a qualquer cidadão, tal como Maquiavel entendia ocorrer nos tempos da antiga república romana.[61] O direito de acusação é seguido pelo direito de participação direta de um número amplo de cidadãos comuns no julgamento dos acusados. Ao propor a inclusão dos populares no processo de acusação e julgamento de crimes políticos, Maquiavel procurava evitar que tal processo fosse controlado e manipulado pelos detentores de poder social e político, o que muitas vezes ocasionava, como em Florença, disputas facciosas intraelite, sempre prejudiciais ao interesse público. Maquiavel parte do princípio de que os poucos agem do modo dos poucos. Além disso, a presença ativa do povo nos julgamentos políticos representava um poderoso canal de vazão de suas insatisfações. Aqui, também, a república de Florença revela seu contraste e sua desvantagem em relação à antiga república romana. Como observa McCormick, "para Maquiavel, a ausência de procedimentos amplamente populares de acusação, julgamento e apelação legalmente estabelecidos foi uma das principais causas da instabilidade da república" florentina.[62]

McCormick conclui sua elaboração do modelo da democracia maquiaveliana com um "experimento mental" no campo do constitucionalismo. Ele imagina uma reforma da constituição dos Estados Unidos qualificada pela instituição de uma espécie de tribunato. Trata-se de "uma proposta heurística orientada para um propósito crítico, não necessariamente e diretamente prático", adverte o autor (p. 183). A instituição seria composta por 51 membros maiores de 21 anos de idade, com mandato não renovável de um ano. Eles seriam escolhidos por sorteio entre a parcela da população com renda familiar anual inferior a U$ 345 mil, o que excluiria os 10% mais ricos da população dos Estados Unidos. O tribunato idealizado por McCormick

[61] Acusar, por certo, é diferente de caluniar: "Acusações devem ser apoiadas em evidências; se estas se provam inconvincentes ao povo, então o acusador será considerado um caluniador, que deve pois sofrer uma punição tão dura quanto aquela que pesa sobre a pessoa acusada". MCCORMICK, 2011, p. 125.
[62] MCCORMICK, 2011, p. 138.

afirma-se como um poder popular em competição com os três poderes tradicionais das repúblicas contemporâneas. Entre as prerrogativas constitucionais dessa nova magistratura, encontra-se seu poder de vetar até uma proposta de lei do Congresso, uma ordem do Executivo e uma decisão da Suprema Corte por ano. Além disso, os "tribunos" poderiam convocar, anualmente, um referendo nacional sobre qualquer assunto e, com um mínimo de três quartos de votos, iniciar processo de impeachment de autoridades dos três poderes da república. McCormick, instruído pelas lições de Maquiavel, não desconsidera a possibilidade de corrupção entre magistrados com tais poderes. Em nenhum momento Maquiavel antecipou a ideia romântica da bondade natural do povo. Por isso, seria necessário prever mecanismos de julgamento e punição dos tribunos suspeitos de corrupção ao longo de seus mandatos. Estes poderiam ser denunciados por dois terços dos votos dos tribunos eleitos no ano subsequente e, aceita a denúncia, deveriam ser julgados por um júri de 500 cidadãos escolhidos aleatoriamente entre aqueles que reúnem os requisitos para servir no tribunato.[63]

Deixando de lado os detalhes deste controverso "experimento mental", vale concluir enfatizando o que o autor considera ser o sentido geral da proposta: "In the spirit of Machiavelli's praise of Roman tribunes and his aspirations for the Florentine provosts, the American tribunes would serve as the popularly based 'guard of liberty' within American republic."[64]

Considerações Finais

Três pontos de comparação entre os modelos aqui examinados merecem ser destacados como conclusão desta discussão. Primeiro, o modo como cada um dos modelos incorpora o imperativo distribuição do poder da tradição republicana de constituição mista; segundo, como se posicionam em relação aos meios de constituição de representantes e magistrados, especialmente em relação à alternativa entre eleição e sorteio; o grau de viabilidade das reformas institucionais sugeridas em cada um dos modelos no contexto das democracias liberais contemporâneas.

No que diz respeito ao primeiro ponto, uma observação inicial a

[63] MCCORMICK, 2011, pp. 183-85.
[64] *idem*, 2011, p. 187.

ser feita é a de que os três modelos de democracia examinados ressaltam seu apreço pelos mecanismos de divisão e distribuição do poder. Neste aspecto, os três autores coincidem na rejeição da tradição moderna de um poder soberano indivisível, não importando qual seja o *lócus* de concentração desse poder. A influente visão de Rousseau da democracia como o regime de uma soberania popular indivisível e intransferível não encontra eco em nossos autores. Dito isso, porém, encontramos uma clara linha dividindo os modelos de Pettit e Bellamy, de um lado, e de McCormick, de outro. Embora Pettit e Bellamy afirmem a importância da distribuição de poderes, eles optam por mecanismos tipicamente modernos para a realização desse objetivo. Enquanto Pettit mostra-se satisfeito com a separação funcional entre os poderes legislativo, executivo e judiciário, elaborada por Montesquieu e aperfeiçoada por Madison, Bellamy considera essa modalidade de divisão de poderes insuficiente, ou mesmo indesejável. Em sua teoria, a distribuição de poderes ocorre nos marcos de uma visão pluralista, na qual os grupos sociais se expressam por meio da disputa eleitoral entre partidos políticos e políticos profissionais que interagem na espera parlamentar. Tanto Pettit quanto Bellamy distanciam-se do modelo antigo e renascentista da constituição mista, erigido sob a concepção da divisão da sociedade em "classes" previamente constituídas. É precisamente essa concepção de constituição mista que McCormick pretende recuperar a partir de Maquiavel. O corpo político não é fruto da reunião de indivíduos iguais, como quer o constitucionalismo moderno. A divisão da sociedade entre o povo e os grandes, ricos e pobres, muitos e poucos, é interpretada como uma determinação sociológica prévia a qualquer arranjo político institucional. É verdade que em muitos autores antigos e renascentistas essa diferenciação entre classes dá ensejo a teorias marcadamente corporativas da constituição, em que o conflito é tomado como um sintoma da corrupção do corpo político e a concórdia como suprema virtude. No entanto, essa não é a visão de Maquiavel, que enfatiza a importância do conflito entre o povo e os grandes para o bom funcionamento da constituição mista.

Com relação aos métodos de escolha dos magistrados e representantes, também temos uma clara divisão entre os modelos de democracia aqui examinados. Pettit e Bellamy recusam qualquer papel relevante ao método do sorteio em seus modelos de democracia republicana. Ambos preferem o método eleitoral como mecanismo de seleção de representantes e magistrados. Pettit, porém, aceita o método eleitoral com algumas reservas, uma vez que o considera necessário mas

insuficiente para garantir que, além da influência, o povo tenha efetivo controle sobre o governo. De modo a superar tal insuficiência, Pettit, como vimos, sobrepõe uma institucionalidade contestatória à democracia eleitoral. Bellamy, por seu turno, rejeita tal sobreposição, considerando a competição partidária pelo voto da população como condição necessária e suficiente para assegurar a liberdade igual dos cidadãos de uma república democrática. Também neste ponto, o modelo de McCormick baseia-se mais em reminiscências da antiguidade e do renascimento do que na experiência política moderna. Um dos pontos de partida de sua análise é justamente a constatação do "efeito aristocrático" do método eleitoral. Em termos práticos, esse efeito se realiza na atualidade pelo desproporcional controle de recursos – especialmente recursos econômicos – à disposição das elites para viabilizarem- se, ou aos seus candidatos, em dispendiosas campanhas eleitorais. Não obstante sua defesa do potencial democrático do sorteio, McCormick não suprime completamente o método eleitoral de seu modelo de democracia republicana, admitindo a possibilidade de algum tipo de combinação entre sorteio e eleição para a escolha de representantes e magistrados. O sucesso da combinação "depends on how lot is used to mitigate election's aristocratic bias."[65] Baseando-se, aqui, tanto em Maquiavel quanto em Guicciardini, McCormick recorre ao sorteio como forma de reintroduzir a aleatoriedade em grande parte subtraída do processo eleitoral controlado pelas elites.

Por fim, o que dizer sobre o potencial reformador e sobre a viabilidade dos eventuais programas de reformas sugeridos em cada um dos modelos examinados? Pettit aponta corretamente uma dupla função que qualquer modelo normativo de democracia deve cumprir: por um lado, o modelo normativo deve ter "a critical, reformista edge", não se limitando "merely to vindicate democracy as we know it"; por outro lado, ele deve ser "institutionally feasible", produto de "a realistic proposal", não um "other-worldly model", impulsionado por "a utopian pipedream."[66] Mas a combinação dessas duas funções não é nada trivial. Estamos, na verdade, diante de um trade-off entre reforma e realismo institucional. No limite, um realismo absoluto não deixa espaço para a crítica e as reformas serão, quando muito, apenas cosméticas. Por outro lado, um reformismo radical, independentemente do valor de sua função crítica, tende a resultar em impasses políticos e institucionais.

---

[65] MCCORMICK, 2011, p. 175.
[66] PETTIT, 2012, pp. 180-81.

Isto posto, convém não perder de vista que o grau de reformismo ou realismo de determinado modelo normativo de democracia só pode ser medido em relação ao contexto político e institucional em que é proposto. Pensando nos contextos das "democracias realmente existentes", talvez possamos concluir sugerindo que o modelo eleitoral-contestatório de Pettit e o modelo do constitucionalismo político de Bellamy correm o risco da atrofia de sua dimensão reformista, em favor de um realismo incapaz de promover inovações institucionais à altura dos desafios enfrentados pelas democracias liberais contemporâneas. Por outro lado, independentemente de sua notável contribuição à crítica das democracias realmente existentes, o modelo de McCormick parece clamar não apenas por agentes mas também por ideias há muito tempo inativas e estranhas às sociedades modernas. McCormick tem a seu favor o fato de que a história das ideias é repleta de exemplos de crenças que refluem em determinada época e ressurgem vibrantes em outra. Mas isso pode levar muito tempo. A meu ver, atingimos uma situação em que a restituição do controle do povo sobre a república requer não apenas reformas de fato e efetivas, mas também as requer com urgência.

Referências bibliográficas

BELLAMY, Richard (1999), *Liberalism and pluralism: towards a politics of compromise*. London: Routledge.

BELLAMY, Richard (2007), *Political constitutionalism: a republican defense of the constitutionality of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

BELLAMY, Richard (2008), Republicanism, democracy, and constitutionalism. In: Laborde, Cécile and Maynor, John (eds.). *Republicanism and political theory*. London: Blackwell.

BELLAMY, Richard (2009), The republic of reasons: public reasoning, depolitization and non-domination. In: Besson, S. and Marti, J.- L. (eds.). *Legal republicanism*: national and international perspectives. Oxford: Oxford University Press.

BELLAMY, Richard (2013), Rights, republicanism and democracy. In: Nierderberger, Andreas and Schink, Philip (eds.), *Republican democracy: liberty, law and politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

GALLIE, Walter (1956), Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 56.

McCORMICK, John (2001), Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism. American Political Science Review. Vol. 95, no. 2, 2001.

McCORMICK, John (2003), Machiavelli against republicanism: on Cambridge School's "Guicciardinan Moments". *Political Theory*. Vol. 31, Nº 05.

McCORMICK, John (2011), *Machiavellian democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCCORMICK, John (2012), Machiavellian democracy in the Good Society. *The Good Society*. Vol. 21, Nº 01.

McCORMICK, John (2013), Republicanism and democracy. In: Nierderberger, Andreas and Schink, Philip. *Republican democracy: liberty, law and politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

PETTIT, Philip (1997), *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.

PETTIT, Philip (1999), Republican Freedom and Contestatory Democratization. *In*: Shapiro, I. and Hacker-Cordon, C. (Eds.). *Democracy's Value*. Cambridge: Cambridge University Press.

PETTIT, Philip (2000), Democracy, Electoral and Contestatory. *Nomos*. Vol. 42.

PETTIT, Philip (2004) Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*. Hoboken. Vol. 17, Nº 01.

PETTIT, Philip (2012), *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

PETTIT, Philip (2013), Two republican traditions. In: Niederberger, Andreas and Schink, Philipp (eds.), *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*. Edinburgh University Press.

ROSANVALLON, Pierre (2008), *La legitimité democratique: impartialité, reflexivité, proximité*. Paris: Seuil.

SILVA, Ricardo (2008), Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*. Nº 74, pp.151-194.

SILVA, Ricardo (2013), Teoria política, história conceitual e conceitos essencialmente contestados. In: Ostrensky, Eunice e Tierno, Patrício. (Eds.). *Teoria, Discurso e Ação Política*. São Paulo: Alameda.

SKINNER, Quentin (1997), *Liberty before liberalis*. Cambridge: Cambridge University Press.

URBINATI, Nadia (2010), Unpolitical democracy. *Political Theory*. Vol. 38, Nº 01.

URBINATI, Nadia (2012), Competing for liberty: the republican critique of democracy. *Political Theory*. Vol. 106, Nº 03.

WALDRON, Jeremy (1999), *Law and disagreement*. Oxford: Oxford University Press.

Página intencionalmente deixada em branco

Esfera pública e cultura política: hipóteses de investigação sobre as novas mobilizações sociais no Brasil

Rúrion Melo[1]

As Revoltas de Junho de 2013 lançaram luz sobre formas recentes e inusitadas de manifestação social, revertendo nossa esfera pública em um espaço de conflitos. Junto às ondas de ocupação das escolas pelos secundaristas[2] e de mobilização das feministas (a partir da então denominada Primavera Feminista)[3], porém também acompanhadas dos grupos identificados como "nova direita"[4], todos constituem expressões de indignação que tomaram as esferas públicas no Brasil. Trata-se de um crescimento substancial no volume de mobilizações ocorridas nos últimos cinco anos. No entanto, não é tão somente o volume de tais manifestações que nos chama a atenção, mas principalmente a maneira de compreendê-las e as características que traz para a composição de nosso espaço social e público. Em outros termos, tal como se apresentaram, expõem um diagnóstico bastante complexo a respeito das causas dos conflitos e problemas sociais tanto quanto de seus potenciais (às vezes ambíguos) de resistência.

Não há dúvida que outra característica notável diz respeito à sua diversidade. Uma diversidade composta por temáticas que podem ser

[1] Professor do Departamento de Ciência Política da USP e pesquisador do CEBRAP. O presente artigo é uma versão levemente modificada de texto apresentado no *Colóquio Justiça e Democracia*, realizado em novembro de 2016 na UFSC. Agradeço principalmente os comentários de Denilson Werle, que foram fundamentais para algumas das reformulações presentes nesta última versão. O texto tem como base uma pesquisa piloto desenvolvida junto com Adriano Januário e Jonas Medeiros no Projeto Temático "Esfera Pública e Reconstrução: Sobre a constituição de um paradigma reconstrutivo no campo da teoria crítica", desenvolvido no Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP. Limito-me aqui a apresentar hipóteses de investigação concernentes aos pressupostos teóricos e conceituais a serem empregados juntamente com pesquisas empíricas.

[2] JANUÁRIO, CAMPOS, MEDEIROS e RIBEIRO, 2016.

[3] MEDEIROS, 2016.

[4] TATAGIBA, TRINDADE e TEIXEIRA, 2015.

amplas ou específicas (relativas a gênero, mobilidade urbana, direitos sociais, serviços públicos, representação política etc.). Embora cada um destes temas esteja certamente ligado a determinados grupos de pessoas afetadas e também interessadas em se mobilizar, os espaços sociais têm sido palco de um encontro de aspirações e expressões de indignação (por vezes violentas), impactando então suas formas de manifestação e organização. Não é casual, portanto, que a falta de organização centralizada (pautada de maneira explícita na característica mais horizontal e "autonomista" de alguns destes movimentos) determine o modo de ser das mobilizações (não atreladas imediatamente a partidos ou mesmo à lógica dos movimentos sociais tradicionais e já institucionalizados).

Adoto o ponto de vista de uma teoria social crítica preocupada em contribuir para a compreensão dos processos em curso e para a avaliação do diagnóstico do presente, uma vez considerando possibilidades prático-políticas imanentes. Minha hipótese teórica consiste em pensar tais fenômenos políticos e sociais de uma perspectiva tal que seja possível apreender toda sua riqueza, complexidade e ambiguidade. E esta perspectiva passa atualmente por repensarmos criticamente o conceito de *esfera pública* [5]. Pois a definição mesma do conceito de esfera pública o diferencia do Estado: trata-se do espaço de auto-organização social por excelência, uma dimensão não-estatal e que não se confunde com o sistema político. Esta definição traz como ponto de partida os elementos que se recolocaram no diagnóstico das atuais mobilizações desde junho de 2013: motivadas também pela percepção de uma representação política insuficiente e de uma democracia ainda aliada à precariedade e às injustiças da vida, as revoltas e indignações ocorreram (e ocorrem) porque grande parte dos impulsos democráticos da sociedade não cabem, por assim dizer, dentro das configurações institucionais tradicionais do Estado de direito[6].

Pelo menos duas consequências desse fenômeno interessam aqui mais de perto. De um lado, não é difícil identificar que se trata de um processo de desacoplamento entre a base da sociedade e o sistema político, determinando a atitude, um tanto genérica, de "virar as costas" para os procedimentos institucionais e atores (como os partidos) que atuam no Estado. De outro lado, também apontam para uma mudança qualitativa na experiência de formas de atuação democráticas:

[5] MELO, 2015.
[6] NOBRE, 2013a; 2013b.

paradoxalmente, são expressões de uma crise da democracia que atinge inclusive os canais tradicionalmente conquistados de participação institucionalizada, mas que redireciona a energia social para as ruas em um movimento radical de engajamento e ação política, tornando a democracia, do ponto de vista social, "tão viva quanto há muito tempo não acontecia"[7].

A revalorização de práticas de auto-organização que eclodiram na esfera pública forçam uma teoria crítica da política a elaborar um sentido de democracia não baseado no Estado e nem mesmo tão somente na institucionalização de práticas participativas[8]. Essa necessidade está ligada diretamente à *gênese* das manifestações e revoltas que precisa ser teoricamente reconstruída, isto é, à compreensão das experiências que fizeram eclodir os conflitos sociais atuais no Brasil. E um uso crítico-emancipatório do conceito de esfera pública permite remeter a teoria política a processos mais concretos e específicos, a diferentes histórias e experiências culturais e sociais. Nestes processos, histórias e experiências poderíamos apreender a causa da indignação espraiada socialmente e o tipo de expressão política desencadeada publicamente. Portanto, penso que o conceito de esfera pública pode ser empregado de maneira crítica tanto com a finalidade de diagnosticar os *problemas socialmente produzidos* quanto de avistar os *potenciais de luta* da sociedade.

Gostaria assim de especificar, com base em uma determinada leitura da teoria de Jürgen Habermas, as implicações normativas que um conceito mais sociológico de esfera pública poderia produzir e insistir que a investigação sobre tais manifestações precisa se debruçar mais sobre os processos de interação social e formas de auto-organização (onde as experiências cotidianas podem conduzir para expressões políticas de indignação e revolta) do que sobre seu efeito nas instituições

---

[7] MELO, 2016, p. 71.

[8] O fato de não serem movimentos organizados voltados para a institucionalização de suas demandas (em fóruns, conselhos etc.), para conquistas imediatas e pontuais de direitos, cuja ação já se institucionalizou no Estado de direito, aumenta o desafio também de compreender qual seria o efeito das atuais mobilizações no Brasil sobre o sistema político representativo e partidário. Uma esfera pública ativa, voltada tão somente às suas práticas de auto-organização, não necessariamente é medida em termos de ganhos de institucionalização (conforme discutirei adiante). Isso produz uma incerteza, principalmente, em períodos de eleição. Nada demonstra com certa clareza como a energia social liberada na esfera pública será canalizada para o sistema político.

formais (I). Além disso, ao conceito de esfera pública vincularei a dimensão da *cultura política*, por estar mais estreitamente relacionada à concretude das próprias experiências cotidianas e modos de vida (II). As manifestações na esfera pública – tal é nossa hipótese de investigação – decorreriam assim de experiências negativas no âmbito das interações sociais cotidianas, dimensão em que a indignação dos sujeitos se transformaria em aspiração por uma vida mais democrática. No entanto, tal aspiração se manifesta socialmente de modo peculiar nessas novas revoltas e lutas.

I

A exposição do conceito de esfera pública elaborada por Habermas em seu livro *Facticidade e validade* (1994) continua sendo, a meu ver, extremamente frutífera para a pesquisa social. Mas a esfera pública só poderá abarcar processos políticos empíricos variados ser for tratada como o próprio Habermas pretendeu nesta exposição específica: não na qualidade de um conceito de saída normativo, mas apenas com "implicações" normativas. Caso a esfera pública fosse normativa por definição, as experiências sociais teriam de ser reduzidas em sua variedade, complexidade e indeterminação. Pelo contrário, a reconstrução do conceito habermasiano de esfera pública precisa incluir como experiências do espaço social as expressões culturais, modos de vida cotidianos, conflitos e negociações com mais adensamento sociológico. Trata-se assim de uma concepção de esfera pública que, por conter também a negatividade das interações sociais (tais quais desrespeito, injustiça, discriminação, dominação e opressão), não deve ser caracterizada como ponto de partida normativo, podendo tão somente produzir, no decorrer de seus processos e conflitos, as aspirações e as pretensões normativas (nas gramáticas por justiça, igualdade, reconhecimento, autonomia etc.)[9]. Portanto, os referenciais normativos que surgem para lidar com divergências e conflitos são produzidos de seu interior, isto é, de um espaço social aberto, dinâmico e em disputa.

Nesse sentido, não é casual que Habermas a tenha definido antes de tudo como uma "caixa de ressonância" ou um "sistema de alarmes" cuja finalidade é tematizar publicamente as experiências de "exclusão" e "sofrimento" vividas pelas pessoas nas diversas esferas da sociedade

[9] MELO, 2015.

(família, trabalho, escola, universidade entre outras). É um grande equívoco, ainda que comum, entender o conceito habermasiano de esfera pública como uma dimensão baseada no consenso. Se o papel social e crítico da esfera pública consiste em "perceber e tematizar os problemas da sociedade em seu todo"[10], temos de entender que tais problemas são germinados de seu próprio interior. Isso ocorre em um âmbito ainda "pré-reflexivo" em que as experiências produzidas no plano das interações sociais da esfera pública (que perpassam os aspectos mais cotidianos das "biografias privadas") estão abertas a expressões difusas. Além disso, a esfera pública é responsável por catalisar expressões que surgem do cotidiano das experiências de indignação das pessoas, envolvendo questões como discriminação de gênero, raça e sexo, violência urbana, violação de direitos etc.

A esfera pública é, portanto, constituída por interações sociais compostas tanto de aspirações normativas quanto de relações de poder. Pois é aí que são produzidos diagnósticos acerca dos sofrimentos causados em contextos sociais de vida, da fragilidade da autonomia e da autorrealização, da dimensão da falta de autoesclarecimento e autoconsciência e da importância ética da solidariedade[11]. São, portanto, âmbitos tênues da vida social em que não é possível eliminar simplesmente diferenças, conflitos e desacordos de fundo, e de onde se inicia, por assim dizer, a "circulação de poder" na forma de uma reação (ou indignação) à dominação social existente[12]. Isso ocorre porque o entrelaçamento entre experiências privadas e públicas constitui a base da circulação de poder. "Os problemas que vêm à baila na esfera pública política", afirma Habermas, "tornam-se inicialmente visíveis como reflexo de uma pressão social exercida pelo sofrimento ao espelhar as experiências pessoais de vida"[13]

---

[10] HABERMAS, 1994, p. 441.

[11] Idem, p. 452.

[12] A proficuidade da esfera pública como um conceito crítico implica entender que ela permite não apenas conceber as motivações sociais das lutas políticas. A esfera pública contém experiências que desencadeiam indignação e revolta, porém ao mesmo tempo também é um espaço de bloqueio social às possibilidades de luta. Ou seja, ao olharmos para a dinâmica da esfera pública, também podemos diagnosticar as razões da *repressão* social (mais ou menos explícitas) contra as revoltas. A relação entre o potencial da luta e a força da repressão não pode ser decidida *a priori*, mas é algo a ser produzido politicamente.

[13] Idem, p. 441-442.

É esta maneira de olhar para a "circulação de poder" como um momento de gênese das revoltas e indignações de dentro das próprias interações sociais que entendo ser frutífera para a investigação dos novos fenômenos políticos mencionados no início do presente artigo. Sempre foi mais comum compreender a tese da circulação de poder frisando principalmente as consequências da pressão da sociedade sobre a institucionalização democrática: quanto mais alta e radical fosse a pressão social, mais possibilidades haveria de influenciar as instituições formais do sistema político. Tal seria a medida da democratização. Existiria assim um movimento de "contra-poder" de baixo para cima que, em momentos de crise e ebulição social, poderia inverter o fluxo tradicional de poder, que geralmente é exercido de cima para baixo[14]: de um lado, na esfera pública, as opiniões públicas ligadas a assuntos coletivos podem surgir mediante uma variedade de processos contestatórios ou deliberativos levados a cabo pelos movimentos sociais, organizações da sociedade civil, redes de comunicação e atores estatais; de outro lado, em casos de muita pressão da sociedade, é possível contar com uma institucionalização de teor mais democrático e, portanto, capaz de legitimação.

Contudo, este modelo mais comum de interpretar a circulação de poder a partir dos efeitos sobre a institucionalização tem a desvantagem de pensar uma sociedade voltada para o Estado. Pelo contrário, o diagnóstico das manifestações atuais mostra que a sociedade se distanciou do sistema político. Por esta razão, a energia social liberada nas manifestações volta a circular no próprio espaço público. Ou seja, a medida dos ganhos democráticos deve ser avaliada seja pelo grau de movimentação produzido publicamente, em que o ato de manifestação é, enquanto tal, parte da maneira de viver de forma mais aprofundada a vida democrática, seja pela transformação almejada nas atitudes e comportamentos cotidianos, em que se sedimentam certos modos de vida. A demanda de gênero, por exemplo, eclode das experiências cotidianas de violência e desrespeito contra a mulher, afetando as redes sociais, a conscientização pública em torno de casos específicos de sexismo, as mídias de massa, e envolvendo uma disputa pública sobre a questão, que conta, entre outros, com artistas, ativistas, políticos e intelectuais. Também atinge a cultura de fundo e modos de vida, criando espaços de disputa no âmbito familiar, na relação entre colegas de escola ou do trabalho, nas hierarquias sociais institucionalizadas ou

[14] Idem, p. 460.

naturalizadas, na tematização do corpo e da sexualidade, tudo sendo reelaborado cotidianamente nas novelas, na música, cinema, jornais e revistas, na publicidade etc[15].

Por fim, em termos metodológicos, esta abordagem de uma esfera pública pensada a partir das interações na base da sociedade (de baixo para cima) sustenta suas categorias na autocompreensão dos próprios atores, ou seja, nas práticas sociais cotidianas de justificação e crítica[16]. Trata-se de uma inevitabilidade metodológica que obriga uma teoria crítica da esfera pública a se conectar com a práxis social, com a consciência ordinária, o senso comum e a perspectiva dos participantes. Em termos normativos, consideramos tanto as condições crítico-ideais reproduzidas em "relações de justificação"[17] quanto ainda as linguagens descritivas, modos diversos de justificação e de crítica empregados contextualmente pelos próprios atores nos conflitos de sua vida cotidiana[18]. A esfera pública se compõe assim da capacidade reflexiva que os sujeitos possuem para assumir diferentes pontos de vista e se envolver em complexos discursos de crítica e justificação. Mas não é apenas isso. O repertório de práticas culturalmente mediadas também produz bloqueios e restrições, isto é, o que Robin Celikates chama de "patologias de segunda ordem". Apesar desta ambivalência da esfera pública, no entanto, mesmo a expressão conflituosa provoca a esfera pública a assumir seu papel crítico de percepção e tematização dos problemas da vida social.

II

O choque na esfera pública entre experiências cotidianas e certos modos de vida é indício de que os conflitos sociais pressupõem uma cultura política (ou culturas políticas) já enraizada na sociedade. Quando um modo de vida mais autônomo e igualitário (por exemplo, a conquista de paridade de participação de meninas na escola, seja na educação física, nas bandas de música ou no grêmio estudantil) cria tensões consideráveis

---

[15] Sobre a cultura pública de fundo e as pesquisas empíricas sobre esfera pública, cf. Peters, 2007. Para a relação entre os meios de comunicação e a temática de gênero, cf. Boyte e Sara, 1992, e Carter e Steiner, 2004. A referência teórica geral, neste caso, pode ser encontrada em Thompson, 1995.

[16] CELIKATES, 2009.

[17] FORST, 2011.

[18] BOLTANSKI e THÉVENOT, 1991.

com outros contextos de socialização (a experiência comum da violência doméstica contra alguma mulher da família ou o assédio sexual contra colegas de trabalho), podemos presumir que a indignação expressa no discurso feminista está sedimentada em uma cultura política razoavelmente libertária ou autônoma. Certamente, a diversidade de questões e temas que vêm à tona nas manifestações é indício de que não há uma cultura política comum para toda a sociedade (nem de que o *ethos* social deva ser necessariamente progressista, por exemplo). A cultura política, enquanto resultado da sedimentação de certos modos de vida, está condicionada por perspectivas sociais, raciais e sexuais, criando assim nuances entre culturas políticas distintas e às vezes opostas. Em todo caso, a investigação sobre a gênese dos conflitos e revoltas também precisa assumir um ponto de vista em que as aspirações crítico-normativas e as gramáticas de luta estejam enraizadas na base da sociedade, gestadas no cotidiano das experiências vividas. Mas quais seriam, afinal, as culturas políticas pressupostas e repostas em manifestações como as Revoltas de Junho de 2013, os protestos feministas ou as ocupações dos estudantes secundaristas?

O objetivo do presente texto não é responder diretamente a tal questão, uma vez que isto requereria um amplo e aprofundado trabalho de pesquisa com um material empírico a ser analisado. Limito-me a pensar o movimento teórico necessário para que possamos ao menos nos aproximar de uma resposta satisfatória. Já que, de início, a resposta a esta questão nos obriga a investigar uma dimensão costumeiramente negligenciada na literatura que se debruçou sobre esses fenômenos recentes, a saber, uma noção de esfera pública sensível às experiências cotidianas e às ambiguidades da cultura política que a compõe. A junção entre esfera pública e cultura política pretende tomar as interações sociais a partir de seu aspecto político, destacando nessas interações um conjunto de ações, práticas e experiências que envolvem a formação de acordos, negociações e lutas sociais. Isso significa, ao mesmo tempo, investigar a maneira pela qual os critérios críticos estão ancorados na práxis dos próprios concernidos, constituindo-se como produto de constantes negociações políticas e justificações normativas socialmente geradas.

Ora, o uso da noção de modos de vida, sempre atrelada à experiência e práticas sociais, pressupõe teoricamente uma oposição não explicitada até aqui, mas que não deve ser negligenciada. Ela diz respeito à característica da abordagem sobre cultura política e, ao mesmo tempo, a uma discrepância no diagnóstico sobre a gênese das revoltas do

presente, repercutindo em uma diferença crucial entre "padrão de vida" e "modos de vida". E. P. Thompson já tinha apontado décadas antes para tal diferença ao investigar os processos sociais no início da revolução industrial. Ele procurou evidenciar que a melhora no "padrão de vida" não necessariamente significava uma melhora qualitativa nas experiências ligadas ao "modo de vida" das pessoas[19]. Ao considerar os dados concernentes ao padrão de vida material adquirido no contexto da revolução industrial, ligados à moradia, consumo, taxa de mortalidade e condições de vida familiar e trabalho infantil, Thompson contrasta os elementos aparentemente "positivos" levantados pela pesquisa sociológica e econômica com as "expressões culturais" presentes na literatura e música folclórica da época. O recado passado por estas últimas não tem nada de esperançoso e otimista, ressaltando antes que a experiência vivida na esfera pública demonstrava um modo de vida social muito duro, injusto e precário. Ou seja, se os padrões de vida indicavam algum grau relativo de melhora, a esfera pública "plebeia" e "proletária" expunha os males da vida social.

Esta abordagem inaugurada por Thompson se distancia das abordagens mais conhecidas da ciência política sobre como investigar a cultura política. De uma maneira ainda bastante esquemática, pode-se dizer que a cultura política tem sido estudada pela ciência política na maior parte das vezes por um viés "quantitativo". Neste caso, a noção de cultura política acaba sendo sinônimo de "opinião pública", tornando-se passível de ser cientificamente investigada e, sobretudo, mensurada com base em pesquisas de opinião e de relações com as instituições. Ainda que pesquisas quantitativas sejam importantes para o conhecimento de contextos e processos políticos e sociais, minha preocupação está ligada a uma investigação de teor mais "qualitativo", com enfoque nas experiências, valores, aspirações e conflitos existentes na vida social.

Curiosamente, muitos diagnósticos a respeito da situação econômica e institucional que antecederam as revoltas recentes (desde o início do período Lula no governo federal, em 2003, ao menos) sublinharam a melhora dos padrões de vida dos brasileiros[20], embora tornando mais difícil oferecer uma compreensão imanente sobre a eclosão das revoltas sociais. Em grande medida, mesmo a análise relativa ao fenômeno sociopolítico do "lulismo", centrada originalmente em um

[19] THOMPSON, 1963, cap. 10.
[20] ARRETCHE, 2015.

processo contraditório de realinhamento eleitoral consumado na reeleição de Lula em 2006, reconhece que a conquista de transformações materiais e inclusivas significativas do período teve consequências políticas importantes, principalmente associadas à adesão da parcela mais pobre da população – conceituada como "subproletariado" – ao candidato do PT[21]. Além da diminuição da pobreza e da desigualdade, dados ligados à melhora da condição social estão relacionados a certa estabilidade das instituições democráticas: segundo *rankings* internacionais, nossa redemocratização produziu uma "poliarquia" no sistema político e uma participação institucionalizada da sociedade, permitindo que a democracia fosse aprovada pela maioria dos brasileiros[22]. Logo, faltaria a tais abordagens uma preocupação em olhar para a gênese social das manifestações, isto é, para experiência cotidiana de onde foram desencadeadas a energia de indignação e a aspiração por justiça e democracia.

Por esta razão, parece-nos proveitoso o vínculo thompsoniano entre experiência cultural e formação de uma consciência política. A própria reconstrução empírica de Thompson se baseou numa série de arquivos históricos, de tradições culturais ordinárias e religiosas, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. O aspecto "relacional" da experiência de classe e seus contextos interativos (a formação de espaços associativos, de uma esfera pública literária plebeia, a noção de uma cultura revolucionária etc.), foram importantes para o enraizamento da esfera pública nas práticas cotidianas que formam uma cultura política de fundo. Seu conceito de esfera pública permite também compreender a ação política ligada ao cotidiano social, combinada com as experiências associativas que fazem parte da gênese dos movimentos e coletivos emergentes.

Abordagem semelhante e igualmente frutífera foi levada a cabo na conhecida pesquisa de Eder Sader (1988), ainda que em contexto político distinto do atual. Seu ponto de partida metodológico consistiu em examinar o elo entre novos movimentos sociais (os ocorridos a partir da segunda metade da década de 1970 no Brasil) e o cotidiano das classes populares. Como ele mesmo afirma, o objetivo de sua pesquisa se definiu segundo as "formas pelas quais movimentos sociais abriram novos espaços políticos, reelaborando temas da experiência cotidiana"[23]. Sader

[21] SINGER, 2012.
[22] AVRITZER, 2016.
[23] SADER, 1988, p. 18.

procurou então investigar de que maneira as experiências na esfera pública abrem novos espaços políticos, de modo a permitir que as pessoas "reelaborem" diferentes temas da experiência cotidiana que, na maior parte do tempo – ainda mais no momento atual – não se expressam em instituições tradicionais. Encontramos ali um percurso de investigação bastante completo, e talvez mais atualizável do que nunca. Principalmente porque parece estar estruturado de acordo com a investigação da gênese dos movimentos sociais.

Sader parte do impacto ambíguo (muitas vezes negativo) e transformador da urbanização sobre o cotidiano das pessoas, da falta de liberdade política imposta pela ditadura militar, investiga a criação de novos espaços públicos intermediários de sociabilidade e auto-organização e analisa a configuração política organizada resultante das experiências e modos devida consolidados naquele período. Acompanhadas assim das experiências cotidianas tanto negativas quanto de auto-organização e motivadas pela profunda desconfiança nas instituições de um sistema político autoritário, as classes populares acabam sedimentando uma cultura política que preza por uma profunda valorização da autonomia: "O repúdio à forma instituída da prática política, encarada como manipulação, teve por contrapartida a vontade de serem 'sujeitos de sua própria história', tomando nas mãos as decisões que afetam suas condições de existência. Com isso acabaram alargando a própria noção da política, pois politizaram múltiplas esferas do seu cotidiano"[24]. Neste sentido, sua abordagem é bastante útil porque sublinha que as lutas por justiça remetem a diferentes histórias e experiências e à preocupação dos movimentos com a própria autonomia. Trata-se ali, tal como hoje, de uma espécie de renovação radical da vida política com alguns traços bastante semelhantes: tanto "apontaram no sentido de uma política constituída a partir das questões da vida cotidiana" quanto "colocaram a reivindicação da democracia referida às esferas da vida social"[25].

Eu gostaria de concluir relembrando algumas hipóteses gerais de investigação futura. Primeiramente, seria preciso analisar as bases sociais que compõem as energias políticas liberadas nas manifestações populares e movimentos sociais. A constituição destas mobilizações certamente está ligada a uma determinada maneira de viver a democracia e seus entraves no cotidiano das relações sociais, e de modo algum sua

[24] Idem, p. 312.
[25] Idem, p. 313.

gramática se reduzirá a lógica do sistema político. Os temas que motivam os conflitos são aqueles da experiência cotidiana, capazes inclusive de criar novos modos de sociabilidade no decorrer do próprio processo de luta, como é o caso, sobretudo, das ocupações das escolas, que conta com uma cultura política de valorização da autonomia e da solidariedade[26] Por conseguinte, se queremos saber quais são os efeitos de uma vida democrática sobre as instituições do Estado de direito, se queremos entrever a gênese democrática que antecede as formas de pressão sobre o sistema político, então as próprias interações sociais precisam ser investigadas em toda sua complexidade. Uma teoria crítica da esfera pública poderia contribuir na compreensão desses processos políticos atuais, retomando uma preocupação com a pesquisa social sem abrir mão de conceitos crítico-normativos.

Referências bibliográficas

ARRETCHE, Marta (Org.) (2015). *Trajetórias das desigualdades*: como o Brasil mudou nos últimos 50 anos. São Paulo: UNESP.

AVRITZER, Leonardo. (2016). *Impasses da democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. (1991). *De la justification*. Paris: Gallimard.

BOYTE, Harry; EVANS, Sara. (1992). *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*. Chicago: University of Chicago Press.

CAMPOS, Antonia; MEDEIROS, Jonas; RIBEIRO, Márcio. (2016). *Escolas de luta*. São Paulo: Veneta.

CARTER, Cynthia; STEINER, Linda. (orgs.) (2004). *Critical Reader: Media and Gender*. Maidenhead: Open University Press.

CELIKATES, Robin. (2009). *Kritik als soziale Praxis*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
FORST, Rainer. (2011). *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*. Berlin: Suhrkamp.

[26] CAMPOS, MEDEIROS e RIBEIRO, 2016.

HABERMAS, Jürgen. (1994). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

JANUÁRIO, Adriano; CAMPOS, Antonia Malta; MEDEIROS, Jonas; RIBEIRO, Márcio Moretto. "As ocupações de escolas em São Paulo (2015): autoritarismo burocrático, participação democrática e novas formas de luta social". *Revista Fevereiro*, n. 9, abr. 2016.

MEDEIROS, Jonas. (2016). "Para além da crise política: 'Primavera feminista' e 'primavera secundarista' são as sementes da nova esquerda?". In: *Jota* (https://jota.info/artigos/para-alem-da-crise-politica-16042016).

MELO, Rúrion. (2015). "Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia". *Lua Nova*, São Paulo, 94.

_____. (2016). "O 'paradoxo' da democracia radical: Crise, protestos e perda de legitimação". *Dois Pontos* (UFPR), 13.

NOBRE, Marcos. *Choque de democracia*: razões da revolta (e-book). São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

_____. *Imobilismo em movimento*: da abertura democrática ao governo Dilma. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

PETERS, Bernhard. (2007). "Über öffentliche Deliberation und öffentliche Kultur". In: PETERS, B. *Der Sinn von Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SADER, Eder. (1988). *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SINGER, André. (2012). *Os sentidos do lulismo*: reforma gradual e pacto conservador. São Paulo: Companhia das Letras.

TATAGIBA, Luciana; TRINDADE, Thiago; TEIXEIRA, Ana Claudia Chaves. "Protestos à direita no Brasil (2007-2015)". In: VELASCO E CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (Org.). *Direita volver!*: o retorno da direita e o ciclo politico brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015, p. 199.

THOMPSON, Edward. P. (1963). *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.

THOMPSON, John. B. (1995). *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*. Stanford: Stanford University Press.

Página intencionalmente deixada em branco

Notas para uma teoria crítica da justiça

Denilson Luis Werle[1]

Nas discussões mais recentes sobre como promover uma sociedade justa, estável e cooperativa entre pessoas que devem e precisam se reconhecer mutuamente como autônomas, livres e iguais, um problema vem adquirindo importância cada vez maior: como lidar metodologicamente com a relação entre os ideais normativos de uma teoria da justiça e a análise crítica das práticas e instituições sociais. Parto da premissa de que é necessário mostrar essa relação caso se queira justificar princípios de justiça que possam ser realizados efetivamente, isto é, caso se aceite que um dos papeis da filosofia política em sociedades democráticas é o de apresentar uma teoria crítica da justiça capaz de indicar as tendências de emancipação para a diversidade de pessoas e grupos submetidos a relações arbitrárias de dominação social e política. Para desempenhar esse papel (não é o único, é claro) a melhor estratégia de investigação consiste me procurar mostrar que a normatividade da justiça já está inscrita na realidade social, isto é, já está implícita nas regulamentações jurídicas, nas instituições políticas e nas práticas sociais efetivas, e que os critérios de justiça podem ser obtidos a partir da análise reconstrutiva das dinâmicas dos conflitos sociais e das lutas política concretas. Trata-se, na verdade, de evitar duas posições extremas: por um lado, a de fundamentar uma "teoria ideal", na forma de uma construção racional, e só depois perguntar como os princípios morais abstratos, que dela resultam, podem ser "implementados" efetivamente por arranjos institucionais e políticas públicas; por outro lado, tendo como ponto de partida a aceitação da realidade dos contextos políticos concretos, encontra-se a atitude de abdicar das utopias normativas construídas nas nuvens e limitar-se ao que é possível e aceitável, aqui e agora, em vista dos conflitos de interesses e lutas estratégicas pelo poder. O objetivo de meu texto é examinar diferentes possibilidades de encaminhar a questão da justiça de modo a evitar essa mera contraposição entre ideal e real, ou

[1] Professor do Departamento de Filosofia/UFSC.

o falso debate entre estratégias imanentes e estratégias transcendentes acerca da justificação dos critérios normativos da crítica social. Em outras palavras, por um lado, para evitar um normativismo impotente, uma teoria critica da justiça deve ter como ponto de partida o diagnóstico das condições de nosso mundo atual, a normatividade já implícita e as reivindicações por justiça que emergem dos sentimentos de injustiças reais que indivíduos e grupos vivenciam na vida social cotidiana, e que se manifestam em geral (mas não exclusivamente) nos conflitos sociais e nas lutas políticas na esfera pública. Por outro lado, embora a questão da justiça esteja obviamente entrelaçada com a **reconstrução** dos processos históricos e com os conflitos sociais, não acredito que ela seja redutível a uma mera tradução desses no plano da reflexão e da elaboração conceitual. Para evitar a mera afirmação da normatividade do realmente existente, a formulação da questão da justiça deve também se apoiar em um procedimento de **construção** de um conjunto de princípios, argumentos e raciocínios sobre questões levantadas pela convivência social e política.

As reflexões que desenvolvo a seguir visam mostrar que uma teoria critica da justiça para as sociedades democráticas modernas precisa combinar estes dois tipos de procedimentos metodológicos – a reconstrução da normatividade da justiça e dos critérios explicitados e articulados os conflitos sociais e das lutas políticas, e sua articulação em um ponto de vista moral imparcial obtido pelo construtivismo político de princípios de justiça. A argumentação do texto está estrutura da seguinte maneira: de inicio, apresento muito brevemente a ideia central da versão de teoria crítica que estou adotando e que estará presente nas demais seções do artigo. Em seguida, examino o modo pelo qual Nancy Fraser e Axel Honneth procuram desenvolver uma teoria crítica da justiça ao reconstruírem, cada um a seu modo, a gramática moral dos conflitos sociais e das lutas políticas contemporâneas. Ao final, à luz do espírito (talvez menos da letra) da teoria da justiça de Rawls, pretendo mostrar que ele encaminha melhor a questão da justiça do que Fraser e Honneth, por precisamente combinar, de modo mais frutífero, os momentos reconstrutivos e construtivos da gramática da justiça. Minha hipótese de leitura é que, no liberalismo político de Rawls, podem ser encontradas observações mais apropriadas para interpretar a natureza dos conflitos e as questões de justiça que perpassam as sociedades democráticas contemporâneas.

I

Na clássica definição de Horkheimer, desenvolvida em "Teoria tradicional e Teoria Crítica", esta última deve ser, ao mesmo tempo, *teórico-explicativa*, no sentido de descrever relações de causalidade que permitam explicar ou compreender as conexões entre fatos e processos sociais, e *crítico-normativa*, no sentido de que não é possível explicar e compreender a realidade senão a partir da perspectiva do "deve ser", isto é, de um dever ser já embutido potencialmente na realidade social. Isso coloca para o teórico crítico, entre outras coisas, a necessidade de renovar constantemente a mediação entre teoria e práxis no sentido de procurar elaborar um diagnóstico crítico de época, que descreva tanto as tendências dos processos sociais efetivos e suas potencialidades emancipatórias como também as patologias e obstáculos que impedem a emancipação e a realização de uma sociedade livre e justa. Essa é uma das tarefas fundamentais da teoria crítica. Sua característica fundamental consiste em ser "permanentemente renovada e exercitada, não podendo ser fixada em um conjunto de teses imutáveis".[2] Isso abre a possibilidade de existirem diferentes *modelos* de teoria crítica, que procuram mediar teoria e práxis em um arcabouço teórico sempre renovado e a partir de uma nova linguagem crítico-normativa que visa dar inteligibilidade a um conjunto de problemas práticos morais de uma constelação histórico-social específica.

O que é central para o projeto da teoria social crítica, portanto, é a preocupação com as condições necessárias para uma forma de vida emancipada. Mas aqui é necessário introduzir uma terceira dimensão do pensamento crítico, muitas vezes relegado a um segundo plano na tradição da teoria crítica. A emancipação está ligada intimamente àquilo que Seyla Benhabib chamou do aspecto *utópico-antecipatório* da teoria crítica. Na verdade, essa seria a dimensão "propriamente normativa" da teoria crítica, que "vê o presente da perspectiva da transformação radical de sua estrutura básica e interpreta as reais crises vividas e os protestos à luz de um futuro antecipado".[3] Esse futuro antecipado pode ser interpretado como a ideia de uma sociedade emancipada ou, por exemplo, como a ideia de uma sociedade bem ordenada de Rawls. Porém, a fim de evitar que essa dimensão utópica-emancipatória da teoria crítica fique limitada a uma filosofia meramente normativa, ela precisa

[2] NOBRE, 2004, p.23.
[3] BENHABIB, 1986, p.226.

permanecer vinculada à perspectiva de um "diagnóstico-explicativo": desse modo, a teoria crítica analisa, do ponto de vista da terceira pessoa ou do observador, "as contradições internas, limitações e crises" do sistema social existente. A tarefa central do diagnóstico explicativo é a análise das relações de poder em toda a sua profundidade e complexidade, pois são as relações de dominação social e política arbitrárias que bloqueiam a emancipação, gerando crises e patologias sociais. A teoria crítica deve ser entendida, portanto, como a forma reflexiva de uma razão efetiva historicamente"[4] que apresenta uma força emancipatória. Para isso, cabe à teoria crítica desenvolver sensores adequados para apreender as relações sociais injustificadas, e conceitualizar, de modo reflexivo (e de modo auto-crítico), os padrões da crítica.

Nesse sentido, acredito que a questão da justiça, ou melhor, a questão da organização social, política e jurídica de uma sociedade justa entre pessoas autônomas livres e iguais, precisa estar no cerne da teoria crítica. E isso significa, antes de tudo, que é necessário buscar um conceito reflexivo de justiça que seja a expressão de uma razão historicamente efetiva. A questão da justiça não pode, portanto, ser colocada meramente em abstrato: sua origem é o conflito social; ela é formulada por agentes históricos que não mais se dão por satisfeitos com as justificações apresentadas para a ordem normativa sob a qual estão obrigados a viver. Cabe a uma teoria crítica da justiça preocupada com as condições da vida emancipada reconstruir, em primeiro lugar, as normas e os princípios que estão contidos nessa pretensão prática de que a ordem normativa da sociedade esteja justificada por boas razoes, aceitáveis aos indivíduos e grupos sociais. Trata-se de uma dinâmica de justificação que é tanto uma justificação situada concreta e historicamente, quanto uma justificação que apresenta uma estrutura universal, que pode ser esclarecida em termos filosóficos em vista da própria razão prática que opera nessa dinâmica. E o ponto de partida da reconstrução dos princípios de justiça não é uma moralidade universal abstrata ou uma eticidade já existente. Os princípios de uma teoria crítica da justiça devem ser desenvolvidos, por um lado, diretamente sob a forma de uma análise reconstrutiva das experiências de injustiça manifestas e justificadas nos conflitos sociais e lutas políticas concretas na esfera pública. Podemos não saber exatamente quais os arranjos institucionais concretos mais apropriados para uma sociedade

[4] HABERMAS, 1981, 1992.

democrática justa, mas sabemos o que é uma injustiça. As experiências de injustiça desfrutam de uma primazia metodológica, uma vez que são articuladas geralmente em razoes, justificativas, argumentações e discussões que remetem a princípios percebidos como mais ou menos universais, que estão na base dos sentimentos de injustiça.[5] Porém, a aceitabilidade racional ou a validade objetiva da normatividade destes princípios ou critérios, que estão na base dos sentimentos de injustiça, precisa ser testada. Por isso, ao lado do momento reconstrutivo é necessário introduzir uma dimensão que explicita uma concepção de razão prática que opera de modo crítico-construtivo. Temos de nos perguntar pela legitimidade dos critérios de justiça obtidos no método reconstrutivo: eles precisam ser justificados de modo recíproco e universal a todos os potencialmente concernidos.

Com esse procedimento metódico é possível defender uma teoria da justiça que combine historicidade e obrigatoriedade normativa sem recorrer à canonização da razão em critérios morais universais abstratos ou ao relativismo e historicismo, que que nos induzem a transformar a justiça em uma confirmação do existente. O que uma teoria crítica da justiça deve apontar é a natureza social de toda normatividade (moral, jurídica e política), ou seja, normas e valores adquirem sentido e inteligibilidade na dinâmica dos conflitos sociais que surgem no mundo com um "não" político.[6] Essa maneira de encaminhar a questão da justiça tem implicações práticas quando pensamos as relações entre justiça, direito e democracia, e nos perguntamos pelas condições de realização da sociedade justa.

II

Nos anos mais recentes, parece-me que esta foi a estratégia adotada por Nancy Fraser e Axel Honneth para fundamentar uma teoria crítica da justiça a partir das reivindicações que aparecem na dinâmica dos conflitos sociais e das lutas políticas. Eles representam as teorias mais avançadas para superar os limites de abordagens exclusivamente normativos e procedimentalistas da justiça. Não pretendo aqui reconstruir em detalhes os vários âmbitos e *rounds* do debate.[7] Interessa-me sobretudo o encaminhamento dado à questão da justiça.

---

[5] DUBET, 2014.

[6] FORST, 2011.

[7] Sobre isso ver o artigo de Jorge Armindo Sell na página 149 deste livro.

Como bem salientou McCarthy (2005), Fraser e Honneth são os melhores críticos um do outro. Cada um levanta uma série de objeções agudas, mas nem todas foram respondidas de modo convincente, e pode-se dizer que o debate permanece ainda em aberto, e não cabe aqui considerá-lo como encerrado. Esse caráter inconcluso se explica, é claro, pela própria filiação de ambos à tradição da teoria crítica derivada de Marx, que passa por Horkheimer, Adorno e Marcuse, e que se estende até Habermas e Wellmer. Fraser e Honneth pretendem expressamente renovar essa tradição, continuando de forma auto-crítica a guinada intersubjetiva e cultural do marxismo ocidental no séc. XX, com o objetivo de fazer um diagnóstico mais acurado das movimentos sociais e lutas políticas nas sociedades contemporâneas.

Desde sua gênese, a teoria crítica se caracteriza por certa aversão aos sistemas filosóficos fechados e bem acabados. Apresentar algum dos modelos de teoria crítica como um destes distorceria seu caráter essencialmente aberto, investigativo e inacabado. O desenvolvimento dos diferentes modelos de teoria crítica deu-se sempre por meio do diálogo, seja por uma série de críticas a outros pensadores e tradições filosóficas, seja também por meio de diagnósticos sempre renovados da situação presente. Sobre esse último aspecto, as mudanças políticas nas últimas décadas não deixaram de influenciar a possibilidade de formular novos modelos de crítica social. A consciência de uma pluralidade de culturas e a experiência de uma variedade de movimentos sociais emancipatórios diferentes colocaram condições e exigências novas para a formulação de uma teoria crítica da sociedade.

Ao dialogarem com a tradição da teoria crítica, principalmente com a obra de Habermas, Fraser e Honneth também se defrontam com o que consideram a versão mais atual da "teoria tradicional", o paradigma dominante na filosofia política contemporânea: o liberalismo político, que encontra em Rawls um de seus representantes mais importantes. Ambos consideram que uma das maiores limitações do liberalismo político seria o distanciamento da filosofia política normativa em relação à análise social e, com isso, sua fixação em princípios puramente normativos e abstratos. Não que a tarefa de uma teoria da justiça não seja a de formular regras normativas para poder medir criticamente a legitimidade moral da ordem social. Porém, elas não podem ser formuladas de modo separado da "eticidade" das práticas e instituições existentes. Isso levaria a uma oposição abstrata entre dever ser e ser, levando a certa desvalorização filosófica da facticidade moral. Para evitar a conhecida objeção hegeliano-marxista da impotência do dever ser e de

seu caráter ideológico, Fraser e Honneth partilham o pressuposto de que os ideais de justiça devem ser plausíveis e realizáveis à luz de nosso conhecimento empírico da realidade e da sociedade.

Certamente, os teóricos inscritos na tradição do liberalismo político também se preocuparam com o problema da realização da justiça e seu engate na realidade das práticas e instituições. Porém o *gap* entre a sociedade justa, descrita na teoria ideal, e o mundo imperfeito das práticas sociais e das instituições políticas, no qual vivemos nossa vida cotidiana, deveria ser superado por uma teoria onde os princípios de justiça seriam usados como fio de prumo para reformar as práticas e instituições reais.

Fraser e Honneth concordam que, para a teoria crítica, o problema da fundamentação e da realização da justiça devem ser pensados de maneira combinada no âmbito do modelo de crítica imanente: como dito acima, ela própria deve partir dos pressupostos emancipatórios já presentes nas estruturas racionais das sociedades contemporâneas. Uma vez que a teoria crítica é ela mesma desenvolvida como uma crítica das sociedades existentes, ela procura evitar o utopismo abstrato, identificando e trazendo ao conceito as tensões, oposições e potenciais reais de mudança no interior da sociedade, o que implicaria uma interdependência entre investigação empírica e filosofia política normativa. Em vez de restringir-se aos fatos gerais mais ou menos incontroversos sobre a sociedade, uma teoria crítica da justiça precisa também incorporar informações e análises sobre as condições reais da vida das pessoas, das formas de vida social particulares e das circunstâncias históricas que pretende criticar e transformar. Assim, um conhecimento particular de nosso mundo, em um determinado espaço social e tempo histórico, não pode ser deixado à tarefa subsequente de uma reforma prática, mas tem de ser incorporado na própria ideia da justiça.[8] Portanto, a filosofia política precisa ser desenvolvida conjuntamente com a teoria da sociedade, e seus critérios normativos precisam ser elaborados com um ponto de partida praticamente interessado na promoção da emancipação em circunstâncias presentes.

Com essa aspiração, não é nenhuma surpresa que as características da conjuntura política atual desempenhem um papel central no debate Fraser e Honneth, especialmente a proeminência, em décadas recentes, de movimentos sociais com reivindicações que se

[8] Essa ideia também está na base da crítica de Amartya Sen ao que ele chama de "institucionalismo transcendental". Cf. SEN, 2011; WERLE, 2012.

descolam do paradigma produtivista da sociedade do trabalho e buscam articular seus anseios emancipatórios em lutas pelo reconhecimento social e político de suas identidades e diferenças. Quais as implicações dessas lutas na elaboração de uma teoria da justiça? Como continuadores da tradição da teoria crítica, Fraser e Honneth não adotam a posição simplificadora de que as políticas de reconhecimento das diferenças tenham deslocado a importância das clássicas políticas de redistribuição, que de certa forma continuam predominantes nas sociedades capitalistas. Embora o título do livro seja *Redistribuição ou Reconhecimento*, Fraser e Honneth concordam e defendem a necessidade de pensar redistribuição *e* reconhecimento incorporados numa única teoria crítica da justiça. Mas o fazem de formas distintas. Ambos recusam tanto a visão do primado das estruturas econômicas em relação às supersestruturas simbólicas (culturais, política, morais, jurídicas etc), que foi tão predominante em algumas vertentes mais simplistas do marxismo, quanto o culturalismo pós-marxista e pós-moderno, que reduz tudo a práticas simbólicas, discursos, performances etc.

Fraser apresenta uma análise dos conflitos sociais contemporâneos a partir de uma "perspectiva dual".[9] A dinâmica dos conflitos precisa ser analisada em uma estrutura abrangente que leve em consideração dois eixos irredutíveis da justiça e injustiça, enraizados em duas dimensões analiticamente distintas da ordem social: a economia e a cultura. Os conflitos e lutas que emergem em ambas as dimensões exigem respectivamente soluções diferentes, mas são apresentados e articulados em um único princípio de justiça que se desdobra em considerações distributivas sobre desigualdades de recursos materiais decorrentes de estruturas econômicas, os chamados problemas de (re)distribuição, e em considerações sobre os problemas de reconhecimento decorrentes das estruturas hierarquizadas de *status*.

Analisando os conflitos políticos de nossa sociedade, o argumento de Fraser é que a maioria das formas contemporâneas de injustiça – de gênero, raça, etnicidade e classe – tem tanto aspectos econômicos quanto culturais que não podem ser adequadamente entendidos por uma teoria unidimensional do reconhecimento (como pretende Axel Honneth). Em uma era que Fraser chama de pós-socialista – que surge com o esgotamento das energias utópicas vinculadas à

[9] Em obras posteriores, essa dinâmica dos conflitos sociais e das lutas políticas acaba sendo apresentada em uma perspectiva tripla, incluindo a paridade de participação no âmbito da representação política.

sociedade do trabalho, isto é, após o colapso do socialismo real e com a aceleração da globalização que solapou as estruturas do Estado de bem-estar social – grande parte dos conflitos sociais acaba assumindo a forma das lutas por reconhecimento das identidades.

Não resta dúvida que a compreensão cultural ou simbólica da injustiça reflete dilemas reais envolvidos nas políticas da diferença, como no caso de um pluralismo quase que intratável acirrado por conflitos multiculturais. Contudo, Fraser desconfia da predominância deste tipo de gramática da justiça. A gramática do reconhecimento não poder ser considerada a forma hegemônica de contestação política: isso implicaria deslocar ou mesmo tirar completamente as questões distributivas (as lutas por renda, riqueza, emprego etc) da pauta dos movimentos sociais e dos conflitos (e, consequentemente, da própria teoria crítica): "Nesses conflitos 'pós-socialistas', identidades grupais substituem interesses de classe como principal incentivo para mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como o remédio para injustiças e objetivos da luta política".[10]

Fraser apresenta um diagnóstico crítico mais refinado, que evite a unificação dos conflitos em uma única categoria - a do reconhecimento cultural da identidade - e procura reconstruir os princípios de justiça que aparecem nas lutas em torno da pauta distributivista. É preciso evitar um diagnóstico unilateral, centrado no predomínio das lutas por reconhecimento pois tal predomínio teria como consequência reforçar os efeitos materiais negativos decorrentes de princípios neoliberais. O foco exclusivo na gramática das políticas de diferença impediria que se pudesse diagnosticar, entre outras coisas, as patologias derivadas do enfraquecimento da igualdade social e da precarização dos trabalhadores geradas por uma economia global desregulamentada. O enfoque do reconhecimento também acabaria tornando inviável retomar, diante dos efeitos colaterais da globalização, questões de justiça redistributiva que acompanharam as orientações social-democratas. Tal seria, segundo Fraser, o complicado diagnóstico ligado ao "problema da substituição" causado pela passagem da redistribuição ao reconhecimento: as questões de reconhecimento acabariam servindo menos para suplementar ou enriquecer as demandas redistributivas do que para "marginalizá-las, eclipsá-las e substituí-las"[11].

---

[10] FRASER, 2001, p. 246.
[11] FRASER, 2010, p. 212.

Do ponto de vista normativo, Fraser propõe uma concepção de justiça social que combine as perspectivas da redistribuição e do reconhecimento em um princípio geral de *paridade de participação*: a cada um dos membros da sociedade deve estar assegurada a possibilidade de participar como um igual nas interações sociais. Esse princípio serve para criticar tanto as hierarquias de *status* (padrões de valores institucionalizados que atribuem um *status* subordinado a alguns grupos sociais) como também as divisões de classe e desigualdades decorrentes de arranjos econômicos. O princípio de paridade de participação exige: a) padrões de reconhecimento recíproco nos quais os indivíduos tratam uns aos outros como pares, e b) estruturas de distribuição igualitária que assegurem condições práticas objetivas para a autonomia e independência. Esse princípio estaria implícito nas próprias reivindicações dos movimentos sociais e cabe aos próprios cidadãos envolvidos decidirem a configuração política concreta da paridade de participação.

A aplicação do princípio de paridade de participação aos problemas concretos e políticas públicas não deve ser entendida como um processo monológico (alguém diz paternalisticamente o que é a justiça) mas como um processo dialógico de debate e deliberação pública democrática. Isso tem a conseqüência importante de que as reivindicações por reconhecimento e redistribuição precisam ser avaliadas publicamente, e com um olho na paridade de participação. Ao contrário de muitos defensores das políticas de identidade – cujo foco está nas condições de formação da identidade pessoal e na autorrealização – para Fraser os fenômenos do reconhecimento devem ser analisados tendo como referência as discriminações de *status* que impedem a paridade de participação. Em muitos casos, as reivindicações por reconhecimento recorrem de noções gerais abstratas, como dignidade igual e humanidade comum, e não ao reconhecimento das identidades particulares. Recorrem ao direito de terem uma identidade específica, e não ao valor específico daquela identidade.

No âmbito da teoria social, Fraser mostra as fontes distintas da má distribuição e do não reconhecimento, bem como sua interdependência. As duas dimensões da injustiça estão vinculadas a duas formas analiticamente distintas de subordinação, de classe e de *status*, enraizadas em duas formas de sociabilidade: a economia e a cultura. Fraser insiste que não se trata de um dualismo substantivo que consideraria as questões de distribuição econômica e de reconhecimento cultural como pertencendo a dois domínios da sociedade. Trata-se antes

de um dualismo de perspectiva que reconhece a interpenetração difusa das duas dimensões: a economia já está sempre permeada por padrões de interpretação e avaliação culturais e simbólicas; e a esfera cultural, por sua vez, está profundamente permeada pela infraestrutura material da produção e distribuição de bens. As injustiças socialmente determinadas devem ser vistas nessa dupla perspectiva.[12]

O princípio de paridade, apresentado por Fraser ao reconstruir a normatividade inscrita na dinâmica dos conflitos sociais contemporâneos, não está baseado em um conceito substantivo de vida boa no reconhecimento recíproco. Pelo contrário, baseia-se em uma forma de "liberalismo deontológico denso (*thick*)" que busca assegurar oportunidades iguais para conduzir autonomamente a vida (sem usar uma interpretação ética do significado de "autonomia").

Em contrapartida a esse enfoque, Honneth propõe uma teoria "monista" do reconhecimento, que se baseia na analise de três diferentes esferas de reconhecimento e na ideia de *autorealização* possibilitada por essas esferas.[13] Segundo sua concepção, a partir desse fundamento podemos não somente identificar diferentes formas de sofrimento social - que não conseguiríamos identificar com o auxílio de uma teoria como a de Fraser - mas também podemos observar as dinâmicas sociais de diferentes lutas por reconhecimento, que são muito mais do que simplesmente lutas por reconhecimento "cultural". Elas são também lutas por redistribuição econômica e lutas por direitos. Em seu cerne, são controvérsias sobre como determinadas formas de trabalho e de contribuições ao processo econômico e social devem ser avaliadas e reconhecidas e sobre o que significa ser tratado como um igual do ponto de vista dos direitos subjetivos fundamentais. Este deveria ser o ponto de partida de uma teoria da justiça: na ausência de um ideal substantivo de uma vida reconhecida nas três esferas do amor, da igualdade jurídica e da estima social, uma teoria da justiça é vazia e formal, e por isso acaba perdendo de vista o seu objeto: as condições materiais, institucionais e simbólicas da autonomia individual e da autorrealização pessoal nas

[12]Esse diagnóstico de Fraser é muito tributário da teoria da sociedade (os conceitos de mundo da vida e sistema) e do diagnóstico de época desenvolvido por Habermas, que valeriam a pena serem examinadas com mais detalhes. Mas isso nos afastaria do objetivo do artigo.

[13] Por uma questão de economia interna do texto, não vou apresentar em detalhes a teoria do reconhecimento e da luta por reconhecimento desenvolvida por Honneth em seus diversos livros e artigos. Sobre isso, cf. WERLE, 2016.

estruturas de reconhecimento intersubjetivo que formam a base moral das práticas e instituições das sociedades modernas. O *telos* de uma vida boa não fracassada precisa estar no horizonte de uma teoria da justiça.

Mas a teoria de Honneth não somente representa uma tentativa de desenvolver um ponto final teleológico para uma justiça procedimental, ou de desenvolver a sua dimensão substantiva. Ela também está preocupada em apresentar um outro quadro de referencia mais abrangente para pensar a individualidade, a sociabilidade e a normatividade moderna. Ao insistir que sua teoria se apóia em uma consideração mais forte de critica social *imanente* e também *transcendente*, Honneth reivindica que sua abordagem focada no reconhecimento permite o acesso a uma dimensão da vida social e individual que possui "um potencial normativo que se realiza renovadamente em toda realidade social, pois está estreitamente amalgamado com a estrutura do complexo de interesses [Interssenlage] humanos".[14] Parece que há tanto uma lógica antropológica quanto uma lógica moral no interior de toda sociedade, as quais remetem às experiências de desrespeito que só podem ser identificadas em uma perspectiva nuançada em termos de teoria do reconhecimento. Em contrapartida, abordagens como as de Rawls, Habermas e Fraser estariam condenadas a permanecerem no interior dos paradigmas convencionais de pensamento sobre a justiça, especificamente aos "objetivos já articulados publicamente", e acabam , com isso, perdendo de vista "as formas prévias cotidianas de sofrimento social e de injustiça moral ainda não tematizadas, mas nem por isso menos urgentes".[15]

Nessa rápida exposição das posições de Fraser e Honneth, acabei não apresentando todos os detalhes e pressupostos da argumentação de ambos e incorro no risco de, diante dos muitos aspectos e dimensões importantes desse debate, não ter sido inteiramente justo no que foi dito e também no que direi a seguir. Longe de querer diminuir a importância dos detalhes desse debate, o que tentarei colocar em seguida são algumas questões que me parecem as mais importantes. Buscarei examinar a possibilidade de uma terceira abordagem para encaminhar uma teoria crítica da justiça, baseada na teoria da justiça de Rawls.

Parece-me que um dos problemas da abordagem crítica de Fraser e Honneth está no diagnóstico dos conflitos sociais e das lutas

[14] FRASER; HONNETH, 2003, p. 281.
[15] FRASER; HONNETH, 2003, p. 135.

políticas nas democracias contemporâneas: ambos consideram apenas os conflitos que já pressupõem uma gramática normativa comum vigente (a paridade de participação ou o reconhecimento), e, desse modo, seu modelos reconstrutivos da critica correm o risco de não conseguirem apontar para dinâmicas conflitivas mais radicais, que apontam para algo que pode estar além dos horizontes de uma normatividade existente. Atrelado a isso, parece-me que Fraser e Honneth acabam atribuindo uma racionalidade e normatividade aos conflitos sociais e às lutas políticas que talvez não estejam presentes e articulados de forma positiva por aqueles indivíduos e grupos que participam nos movimentos sociais. Grande parte das lutas sociais se voltam contra as injustiças que decorrem de relações de dominação social e política arbitrárias: a injustiça tem um primazia. "Se cada um de nós não está totalmente em condição de dizer claramente o que é o justo e o que deveria ser um mundo justo, sabemos todo o que é o injusto e por quê".[16] Como consequencia, a questão da justiça acaba sendo mal encaminhada por Fraser e Honneth, pois ela surge precisamente naqueles conflitos em que não há uma gramática comum. O sentido dos conflitos e das lutas me parece muito mais difuso e radical.

É preciso ter em conta, então, que há conflitos radicais nos quais os oponentes não falam a mesma linguagem normativa, que revelam não haver um acordo básico a partir do qual os cidadãos possam divergir, disputar e aceitar o resultado como legítimo. São conflitos profundos, que podem inclusive colocar em xeque o próprio ideal de democracia. Uma teoria crítica da justiça não pode deixar de lidar com conflitos em que não há um solo comum aceito pelas diferentes posições em conflito, em que não está claro qual o acordo de base sobre o que seja a convivência democrática. São justamente estes os conflitos mais intratáveis do ponto de vista da justiça, e não é por acaso que são precisamente o ponto de partida da teoria da justiça de Rawls, que ele define (de forma geral e abstrata, é verdade) como as "circunstâncias da justiça": elas "refletem as condições históricas sob as quais as sociedades democráticas contemporâneas existem".[17]

Em *Uma teoria da justiça,* Rawls as definiu de modo ainda não tão radical quanto no *Liberalismo Político,* dividindo em dois tipos as condições de fundo que dão origem às reivindicações conflitantes e à necessidade da justiça: as "circunstâncias objetivas" de escassez moderada que

[16] DUBET, 2014, p. 17.
[17] RAWLS, 2003, p. 118.

tornam a cooperação social humana possível e necessária, e que se referem ao equilíbrio mais apropriado e da distribuição mais eqüitativa dos benefícios e encargos da cooperação social: e as "circunstâncias subjetivas" que decorrem do fato de que as pessoas e grupos terem seus próprio planos de vida. "Esses projetos, ou concepções do bem, as levam a ter objetivos e finalidades diferentes e a fazer reivindicações conflitantes sobre os recursos naturais e sociais disponíveis".[18] Mas além de projetos de vida e concepções do bem diferentes, os indivíduos sofrem "de várias deficiências de conhecimento, raciocínio e juízo", que decorrem de falhas morais, como egoísmo e indiferença, ou fazem parte da condição humana normal[19]. "Seu saber é necessariamente incompleto, suas faculdades de raciocínio, memória e atenção são sempre limitadas e é provável que seus juízos sejam distorcidos por preconceitos, ansiedade e preocupação com seus próprios problemas". Rawls acrescenta ainda o fato de que "também existe uma diversidade de convicções religiosas e filosóficas e de doutrinas políticas e sociais".[20] A aposta de Rawsl, em *TJ,* é que, apesar dessa diversidade, ainda seria possível pensar um *acordo unânime*, no âmbito de uma teoria moral, sobre os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Como sabemos, Rawls formaliza as condições desse acordo no modelo hipotético da posição original de deliberação sob o véu de ignorância, que sintetiza as condições razoáveis e racionais de justificação prática. Trata-se da construção de um ponto de vista moral imparcial para avaliar as questões de justiça básica e fundamentos constitucionais.

No *Liberalismo Político* e obras posteriores, Rawls modifica visivelmente o seu diagnóstico dos conflitos que perpassam as sociedades democráticas, e radicaliza o problema do pluralismo, tal como apresentado em *TJ*. Não se trata mais de constatar a pluralidade de concepções de bem e de doutrinas abrangentes. Adquire especial importância "o fato de que numa sociedade democrática moderna os cidadãos afirmam doutrinas abrangentes diferentes, ou até incomensuráveis e irreconciliáveis, embora razoáveis, à luz das quais entendem suas concepções do bem".[21] A questão a ser investigada agora é: como é possível uma sociedade democrática justa e estável entre

[18] RAWLS, 2008, p. 154.
[19] Para mais sobre o papel dos sentimentos morais na teorio rawlsiana, ver o artigo de Raquel Bavaresco Cipriani Xavier na página 424 deste livro.
[20] RAWLS, 2008, p. 155.
[21] RAWLS, 2003, p. 118.

cidadãos profundamente divididos por doutrina abrangentes não apenas diferentes, mas muitas vezes irreconciliáveis entre si? Ao formular o problema dessa maneira, Rawls aponta para o caráter radical dos conflitos nas sociedades modernas. "Conflitos morais e religiosos profundos caracterizam as circunstâncias subjetivas da justiça. (...) Esse conflitos podem ser profunda e irremediavelmente irreconciliáveis, muitas vezes bem mais que os conflitos sociais e econômicos".[22] Pode-se ler, nessa formulação, um diagnóstico sobre as sociedades modernas que aponta para a inexistência de uma gramática moral comum, ou, pelo menos, para o seu caráter inarticulado. Pode-se inclusive afirmar que é a percepção da radicalidade dos conflitos sociais que obriga Rawls a enfatizar a dimensão política da concepção de justiça como equidade, que não pode mais ser pensada no âmbito de uma teoria moral abrangente, mas sim a partir do que ele chama o domínio do político, que desloca a investigação para o âmbito da razão pública e os problemas de legitimação política: não se trata mais apenas de investigar como os cidadãos deliberam em termos morais, mas também e principalmente o que é legitimo esperar do ponto de vista político.[23]

Outro procedimento de investigação importante, que Rawls compartilha com Fraser e Honneth, é que, já de saída, apresenta a questão da justiça a partir de uma imagem negativa: o conceito de justiça é introduzido como um conceito contrário à arbitrariedade, em suas mais variadas formas, seja a arbitrariedade na humilhação, exploração ou dominação de indivíduos ou de uma parte da comunidade (por exemplo, gênero, etnia, classe); seja a de determinadas estruturas sociais e políticas que escondem e reproduzem privilégios; seja a de certas contingências sociais e naturais que influenciam as posições e as oportunidades sociais das pessoas. A vigência da arbitrariedade é vista como injustificada do ponto de vista prático-moral, e não parece possível apresentar razões para legitimá-la.

A justiça emerge precisamente no questionamento, nos protestos e nas revoltas contra essas injustiças, como experiências de sofrimento social, de humilhação, exploração e opressão causadas pelas formas sociais e políticas arbitrárias. É nesse sentido, por exemplo, que Rawls defende a existência de um conceito de justiça que nos parece intuitivo ou natural: "Assim, parece natural considerar o conceito de justiça como algo distinto das diversas concepções de justiça ... Quem

[22] RAWLS, 2003, p. 120.

[23] Sobre isso, cf. WERLE, 2011, 2012.

defende concepções distintas de justiça pode, então, concordar que as instituições são justas quando não são feitas distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais, e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si".[24] As diferentes concepções de justiça (deontológicas, teleológicas ou consequencialistas) têm em si esse cerne comum: elas se contrapõem a todas as formas de arbitrariedade moral e defenderem algum tipo de interpretação desse cerne comum. Claro, isto ainda deixa em aberto as disputas sobre como devemos entender o que é uma "distinção arbitrária" e um "equilíbrio apropriado".

III

Diante de conflitos sociais radicais em que não há uma gramática comum pressuposta e aceita por todos, a filosofia política precisa desempenhar tarefas que vão além da reconstrução normativa do existente. É a partir dessas considerações sobre a radicalidade das circunstâncias da justiça que devemos interpretar a dimensão normativa da teoria da justiça de Rawls, principalmente sua tese fundamental da prioridade do justo (do correto) sobre o bom. "Essa prioridade do justo sobre o bem acaba sendo a característica principal da concepção da justiça como eqüidade. Isso impõe certos critérios à moldagem da estrutura básica como um todo; esses critérios não devem gerar propensões e comportamentos contrários aos princípios de justiça [...] e devem garantir a estabilidade das instituições justas. Assim, impõem-se certos limites iniciais ao que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e também aos tipos de pessoas que os seres humanos devem ser. Ora, qualquer teoria da justiça define alguns limites desse tipo, isto é, limites necessários para seus princípios primeiros possam ser satisfeitos nas circunstâncias vigentes".[25]

A tese da prioridade da justiça sobre o bem pode ser entendida de duas maneiras, ambas retomando um estilo de argumentação utilizado por Kant na fundamentação do princípio supremo da moralidade: a liberdade como autonomia. A primeira consiste em defender a idéia normativa da *inviolabilidade da pessoa*: "Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem estar de toda a

[24] RAWLS, 2008, p. 6.
[25] RAWLS, 2008, p. 38-39.

sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens de que desfrutam muitos. Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades de cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos à negociação política nem ao cálculo de interesses sociais (...). Por serem as virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça não aceitam compromissos".[26]

A segunda se encontra na ideia da neutralidade de justificação. Os princípios do correto não podem ser fundamentados a partir de alguma ideia abrangente de vida boa. Em uma sociedade marcada pelo *fato do pluralismo*, os princípios de justiça não podem se apoiar em qualquer concepção particular de vida boa ou em doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes. As instituições da estrutura básica estão fundamentadas na tolerância e na neutralidade ética que assegura um conjunto de liberdades básicas iguais e medidas materiais, institucionais e simbólicas para a realização efetiva dessas liberdades. Uma vez que os princípios da justiça para a estrutura básica estabelecem uma série de limites que restringem o desenvolvimento dos planos de vida individuais e as formas de vida culturais, estabelecendo normas e regras que devem ser obedecidas obrigatoriamente por todos, o que a tese da prioridade do correto sobre o bom exige é que os princípios de justiça sejam justificados por razões que todos os cidadãos, imersos em eticidades diferentes, poderiam aceitar (ou, pelo menos, por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar), independentemente do recurso à coerção. "A idéia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação".[27]

É essa ideia de justificação razoável que vai ser articulada no construtivismo político: o construtivismo combina um momento

[26] RAWLS, 2008, p. 4. Esse fim não deve ser entendido em seu sentido positivo, mas sim restritivo, tal como Kant anuncia na fórmula da humanidade do imperativo categórico.

[27] RAWLS, 2008, p. 13-14.

reconstrutivo com a dimensão construtiva.[28] O momento reconstrutivo consiste em apresentar as ideias intuitivas fundamentais presentes na cultura política pública das sociedades democráticas. A dimensão construtiva está no procedimento de justificação, que não pode entrar em contradição com essas ideias intuitivas fundamentais. O construtivismo político afirma que "depois de obtido o equilíbrio reflexivo, se isso vier a acontecer, os princípios de justiça política (o conteúdo) podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção (a estrutura). Nesse procedimento, modelado de acordo com a posição original, os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas ideias da razão prática".[29] Noutra passagem do mesmo livro, Rawls reforça essa ideia: "Podemos dizer, então, que as concepções de sociedade e pessoa, e o papel público dos princípios de justiça, são ideias da razão prática. Não só adotam uma forma que a razão prática requer para sua aplicação, como também proporcionam o contexto no qual as questões e problemas práticos surgem. (...) Sem as ideias de sociedade e pessoa, as concepções do justo e do bem não têm sentido. Essas ideias são tão básicas quanto aquelas de julgamento e inferência, e os princípios da razão prática".[30]

Essas passagens indicam que a ancoragem histórica da dimensão kantiana não redunda numa concepção conservadora e contextualista da justiça, ou numa espécie de concepção realista da moral. Rawls se opõe expressamente ao realismo moral. O construtivismo político sustenta que a objetividade moral deve ser compreendida segundo um ponto de vista social construído adequadamente, que todos poderiam aceitar. Fora do procedimento de construção dos princípios de justiça, não existem fatos morais. Porém, nem tudo é construído; "precisamos dispor de um material, por assim dizer, com o qual começar".[31] O que é construído são os princípios substantivos que especificam o conteúdo da justiça e do direito políticos e o procedimento em si mesmo é estabelecido usando

[28] Cf. WERLE, 2012.
[29] RAWLS, 2011, p. 134.
[30] RAWLS, 2011, p. 156.
[31] RAWLS, 2011, p. 124.

como ponto de partida as ideias fundamentais de sociedade e de pessoa que são simultaneamente ideias da razão prática – e, como tais, pressupostos indispensáveis na formação do juízo moral imparcial – e ideias intuitivas implícitas na cultura política das sociedades democráticas modernas.[32]

A inclusão dessa dimensão construtiva se torna necessária justamente porque não há, dadas as discordâncias profundas entre os cidadãos, nenhuma outra forma de os cidadãos, na condição de pessoas livres e iguais, regularem sua vida em comum: os critérios de justiça não estão simplesmente dados pela normatividade existente nas ideias intuitivas fundamentais: essa normatividade está ela mesma em disputa nos conflitos socais e nas lutas políticas. O que a teoria da justiça deve explicitar ou antecipar como utopia realista é o "ideal de cidadãos democráticos que dirimem suas discordâncias fundamentais de acordo com a ideia de razão pública".[33]

Portanto, Rawls parece ter em mente um procedimento complexo de justificação que procurar reunir, na base comum da ideia fundamental de sociedade bem ordenada – e a ideia de sociedade como sistema de cooperação social equitativo e de pessoa moral livre e igual – uma interdependência "dialética" entre o ponto de vista moral do que é bom para todos e o ponto de vista político do que é bom para nós, cidadãos de carne e osso que vivemos nossas vidas. Trata-se de uma tentativa de mostrar que os princípios de justiça podem ser justificados "em todos os níveis de generalidade".[34] E o que orienta a articulação desses níveis é a ideia de justificação razoável: "o construtivismo especifica uma ideia do razoável e a aplica a uma variedade de objetos: concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições".[35] A própria ideia do razoável é explicada pela "disposição que [as pessoas] mostram de agir de acordo com os termos equitativos de cooperação social entre iguais e seu reconhecimento e disposição de aceitar as consequências dos limites da capacidade do juízo. Acrescentamos a isso os princípios da razão prática e as concepções de sociedade e de pessoa

---

[32] "Dado o fato do pluralismo razoável [...] adotamos uma visão construtivista para especificar os termos equitativos de cooperação social. [...] As bases dessa visão encontram-se nas ideias fundamentais da cultura política pública, bem como nos princípios e nas concepções de razão prática compartilhados pelos cidadãos" (RAWLS, 2011, p. 115).

[33] RAWLS, 2011, p. 116.

[34] Cf. WERLE, 2008.

[35] RAWLS, 2011, p.111.

nos quais a concepção política se baseia".[36] Trata-se, mais precisamente, de um ideal político de cidadania que inclui a ideia de razão pública e um princípio liberal de legitimação.

Portanto, dada a natureza dos conflitos em uma sociedade democrática moderna – conflitos entre pessoas e grupos profundamente divididos entre si por doutrinas abrangentes diferentes e muitas vezes incomensuráveis – uma teoria crítica da justiça precisa também apresentar uma dimensão substantiva, que aponte para além de uma compreensão procedimental da justiça. Porém, como entender os princípios de justiça? Os princípios de justiça não devem ser lidos como um *script* completo que seria "aplicado", mas como uma moldura para uma práxis discursiva autônoma dos próprios concernidos. Precisam ser pensados em sua relação intrínseca com a prática de justificação democrática, onde os princípios podem funcionar como um filtro que diferencia as pretensões justificáveis e as não-justificáveis. Uma prática de justificação razoável que, por um lado, abre e, por outro, novamente implica em aceitar limites para as possibilidades de surgirem reivindicações por justiça. Quando se pretende entender a justiça em um sentido crítico, não somente a abertura, mas também a restrição de tais reivindicações serve a um fim emancipatório. Por fim, é exatamente isso – o respeito aos outros – que a razão prática exige nesse contexto.

Em suma, o que está em jogo nessa discussão é o próprio papel de uma filosofia política crítica. Diante de conflitos sociais radicais em que não há uma gramática comum pressuposta e aceita por todos, a filosofia política precisa desempenhar tarefas que vão além da reconstrução normativa do existente. Rawls atribui quatro papéis à filosofia política. A primeira tarefa consiste em formular uma espécie de diagnóstico de seu tempo, isto é, "debruçar-se sobre certas questões que suscitam controvérsias políticas agudas polarizadas e examinar se alguma base subjacente de acordo pode ser descoberta e se um modo mutuamente aceitável de resolvê-las pode ser publicamente estabelecido. Alternativamente, se essas questões não podem ser resolvidas, como pode ocorrer, talvez se possa diminuir suficientemente a divergência de opinião de modo a que a cooperação política com base no respeito mútuo possa ser mantida".[37] Trata-se de sua "função prática resultante dos conflitos políticos irreconciliáveis e da necessidade de resolver o

[36] RAWLS, 2011, p.112.
[37] RAWLS, 1992, p. 29.

problema da ordem".[38] A segunda consiste na função de orientação no espaço conceitual de todos os fins possíveis, individuais e coletivos: "a possível contribuição da filosofia política para o modo de um povo pensar o conjunto de suas instituições política e sociais, assim como as suas metas e aspirações básica enquanto uma sociedade política",[39] mostrando como os fins podem se organizar numa concepção bem-articulada de uma sociedade justa e estável. A terceira tarefa é a de reconciliação: "a filosofia política pode tentar acalmar nossa raiva e frustração contra a sociedade e sua história mostrando-nos como suas instituições, quando propriamente entendidas de um ponto de vista filosófico, são razoáveis, e se desenvolveram ao longo do tempo da maneira como o fizeram para atingirem sua forma racional atual".[40] E, por fim, cabe a uma filosofia política crítica apontar em direção a uma utopia realista: a filosofia política como exame dos limites da possibilidade política praticável: "que ideais e princípios uma sociedade democrática justa tentaria realizar tendo em vista as circunstancias da justiça numa cultura democrática tal como as conhecemos. Destas circunstancias faz parte o fato do pluralismo razoável. Esta é uma condição permanente na medida em que persiste indefinidamente em meio a instituições democráticas livres." Claro, "há problemas a respeito de como discernir os limites do praticável e quais são, de fato, as condições de nosso mundo social. O problema, a esse respeito, é que os limites do possível não são dados pelo existente, pois podemos, em maior ou menor grau, mudar as instituições políticas e sociais e muito mais".[41]

Esses papeis atribuídos à filosofia política permitem, a meu ver, situar Rawls no âmbito do pensamento crítico, e ajudam a entender melhor a abstração da teoria ideal sugerida por ele: "A atividade da abstração, portanto, não é gratuita, não se trata de uma abstração pela abstração. Em vez disso, é uma forma de levar adiante a discussão pública quando entendimentos compartilhados de menor generalidade colapsam. Devemos estar preparados para descobrir que, quanto mais profundo o conflito, maior o nível de abstração a que devemos chegar para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes".[42]

---

[38] RAWLS, 2003, p. 1.
[39] RAWLS, 2003, p. 3.
[40] RAWLS, 2003, p. 4.
[41] RAWLS, 2003, p. 6.
[42] RAWLS, 2011, p. 54.

Para concluir, ao buscar combinar um método reconstrutivo com uma perspectiva construtivista para encaminhar uma teoria crítica da justiça, defendo a ideia de que esta teoria precisa buscar articular de modo consequente a perspectiva dos participantes nas práticas de justificação. Isso evitaria o impasse ou a oposição, muito discutida, entre uma perspectiva crítica "imanente" e outra "transcendente". Pois se consideramos as pessoas como sujeitos ao mesmo tempo sociais e autônomos, que podem (ou seja, devem poder) determinar ativamente as estruturas normativas que também irão valer para elas, então este é um padrão ao mesmo tempo imanente e transcendente à práxis: ninguém esgota completamente a práxis de justificação na qual ele ou ela participou, pois sempre há a possibilidade de questioná-la e criticá-la de modo reflexivo. Nesse sentido, a teoria crítica da justiça precisa tomar como ponto de partida que as pessoas e grupos aparecem no mundo social como sujeitos ativos, e não como sujeitos passivos ou assistidos, necessitados ou sofredores. A tarefa de uma teoria crítica da justiça não consiste tanto em assegurar um conjunto de direitos subjetivos fundamentais individuais ou os valores da eticidade vigente, mas sim as condições materiais, institucionais e simbólicas para a existência de uma esfera pública que assegura uma dinâmica de justificação efetiva, plural e aberta. A normatividade da justiça e da democracia encontra nela os seus sentidos e seus limites.

Referencias bibliográficas:

BENHABIB, Seyla. *Critique, norm, and utopia: A study of the foundations of critical theory*. Columbia University Press, 1986.

DUBET, François. *Injustiça: a experiência das desigualdades no trabalho*. Tradução de Ione Ribeiro Valle e Nilton Valle. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

FORST, Rainer. FORST, R (2011). *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2011

FRASER, Nancy; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophicalexchange*. New York; London: Verso, 2003. [UmverteilungoderAnerkennung? EinepolitischphilosophischeKontroverse. Frankfurt; Main: SuhrkampVerlag, 2003].

FRASER, N. "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista". In: Souza, J. (Org.). *Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001.

FRASER, N. "Rethinking recognition". In: Schmidt am Busch, H- C./Zurn, C. (org.). *The philosophy of recognition*. Lexington Books, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativesHandeln. (I e II).* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

MCCARTHY, T. Review of Fraser and Honneth. Ethics: an International Journal for Moral Philosophy, p.397–402, jan., 2005.

NOBRE, Marcos. A teoria crítica. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

RAWLS, J. "Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica". Lua Nova, n. 25, 1992.

RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica e da trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões; Rev. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Trad. de Denise Bottman e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WERLE, Denilson Luis. Justiça e democracia. *Ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2008.

WERLE, Denilson Luis. Liberdades básicas, justificação pública e poder político em John Rawls. *Dissertatio* (UFPel), v. 34, p. 183-207, 2011.

WERLE, Denilson Luis. Tolerância, legitimação política e razão pública. *Dissertatio* (UFPel), v. 35, p. 141-161, 2012.

WERLE, Denilson Luis. Construtivismo não metafísico e reconstrução pós-metafísica: o debate Rawls-Habermas. In: Marcos Nobre; Luiz Repa. (Org.). *Habermas e a reconstrução*. 1ed.Campinas: Papirus, , v. 1, p. 169-295, 2012.

WERLE, Denilson Luis. Reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth. *Síntese* – Revista de Filosofia, v. 43, p. 401, 2016.

Página intencionalmente deixada em branco

Reflexões sobre o papel e o lugar da inveja na estrutura da teoria da justiça como equidade

Raquel B. Cipriani Xavier[1]

Após uma primeira leitura de *Uma Teoria da Justiça* (TJ)[2], o leitor pode se questionar porque John Rawls, ao elaborar sua teoria da justiça social cujo objeto são princípios de justiça para instituições – e não princípios éticos para orientar condutas individuais – dedica pelo menos duas seções de seu extenso livro para tratar da inveja, essa emoção que é usualmente tratada na história da filosofia ora como pecado, ora como um vício moral individual. Que tipo de problema Rawls estava buscando refutar ao tratar da questão da inveja? Contra quem estava argumentando?

Num dos raros momentos da TJ em que o filósofo deixa claro quem é seu interlocutor, ao abordar o problema da inveja Rawls afirma que os adversários teóricos aos quais está se contrapondo são os "muitos autores conservadores [que] afirmam que a tendência à igualdade nos movimentos sociais modernos é uma expressão de inveja. Dessa maneira, tentam desacreditar tal tendência, atribuindo-lhe impulsos coletivos prejudiciais."[3]

Rawls reconhece, como veremos, que a inveja é uma tendência socialmente destrutiva, e, justamente por isto, pretende mostrar que seus princípios igualitários não são, por um lado, racionalização da inveja, e por outro, colocam limites à desigualdade social, de modo que em uma sociedade orientada por tais princípios não teria espaço para o que o filósofo denominou de surtos hostis de inveja.

É importante destacar que a inveja tem relevância para a teoria da justiça não pelo estado mental individual vivido pela pessoa invejosa, mas sim, por conta da dimensão social, extraindividual, da inveja geral – aquela que, como veremos, é causada ou incentivada por uma estrutura

[1] Doutoranda em Filosofia pela UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) na área de Ética e Filosofia Política.

[2] As obras de John Rawls serão citadas pelas abreviaturas de seus respectivos títulos. As demais citações seguem o padrão AUTOR, data.

[3] TJ, §81, p. 663.

social injusta que distribui os bens primários de modo profundamente desigual.

A inveja funciona como um termômetro, como um indicador para aferir os limites de uma concepção de justiça. Seguindo Ferguson, não apenas a inveja, mas também a humilhação, deve receber atenção dos filósofos políticos na medida que são "emoções que registram as injustiças sociais e a desigualdades na distribuição do endosso público dos indivíduos".[4] Tais emoções possuem uma característica marcante: são extraindividuais. Isso significa que sua explicação está focada mais na natureza do relacionamento social do que num objeto, ou seja, não estão vinculadas a

> objetos que nos permitiriam explicá-las se não pudéssemos apontar para os indivíduos que obviamente as sentem. A inveja e a humilhação, em contraste com a gula ou a avareza ou a luxúria, não têm objetos independentemente de uma relação social[5].

Isso não quer dizer que não exista um aspecto individual nestas emoções, entretanto, elas se tornam relevantes para as reflexões sobre a democracia e justiça política por conta do caráter relacional, extraindividual.

Embora Rawls trate da inveja como um vício, e não como um sentimento moral, ele também apresenta a exposição da inveja como um exemplo do lugar e papel da psicologia moral e das psicologias especiais no interior de sua teoria. Por isso iniciamos com uma breve reflexão sobre a importância das emoções e psicologia moral para a teoria da justiça, que, em Rawls representam uma condição para garantir a estabilidade de uma sociedade justa.

Pode causar certa estranheza ao leitor mais familiarizado com a tradição da filosofia política liberal quando sentimentos morais são considerados como uma das fontes da estabilidade em uma democracia. Há uma lacuna nesse campo do pensamento, a história da filosofia política tem muito pouco a dizer sobre a psicologia de uma sociedade democrática.[6]

---

[4] FERGUSON, 2002, p. 889.

[5] *Idem.*

[6] Cf. NUSSBAUM, 2013.

Quando colocamos a questão do cultivo de emoções morais condição para garantir a estabilidade em uma sociedade ao longo do tempo, é possível que o leitor se mostre reticente, ainda mais se recordar dos efeitos nefastos que o estímulo de certas emoções e ideais promovidos pelas instituições do Estado causou nas sociedades que endossaram o nazismo e fascismo. O que não podemos perder de vista, contudo, é o fato incontornável que as sociedades humanas – sejam as que se organizam de modo democrático, sejam as despóticas – são marcadas por diversas emoções e sentimentos, e que o modo como os indivíduos direcionam seus sentimentos uns aos outros e em direção aos objetivos da nação tem forte impacto na estabilidade social. Sejam quais forem os princípios e valores políticos que orientam uma sociedade eles precisam tocar o coração das pessoas para garantir sua efetividade, é preciso que os indivíduos se envolvam emocionalmente com os ideais propostos pelos princípios para que se comprometam com eles em sua vida cotidiana. Como afirma Martha Nussbaum, na frase que inaugura o livro *Political Emotions*: "Todas as sociedades são repletas de emoções. As democracias liberais não são exceção".[7] O desafio é, então, refletir sobre qual o papel das emoções em uma sociedade democrática justa e qual o lugar dos sentimentos na teoria da justiça.

O fato é que todas as sociedades são repletas de emoções e sentimentos que são ou deveriam ser cultivados ou desencorajados de acordo com o projeto de nação que se defende. Uma sociedade democrática que tenha por objetivo garantir um sistema igual de direitos e liberdades para todos, igualdade de oportunidade, renda, riqueza e bases sociais que garantam que as pessoas possam manter seu autorrespeito e senso do próprio valor, precisa, por um lado formular princípios que, quando aplicados às principais instituições da estrutura básica da sociedade, sejam capazes de gerar nos indivíduos um desejo forte de se comprometer com projetos valorosos direcionados à nação e seus objetivos, de agir de acordo com tais princípios e de defender as instituições que se regem por eles. E, por outro, acomodar e manter sob controle as tendências e forças disruptivas dos laços sociais[8], tais como

[7] NUSSBAUM, 2013, p. 1

[8]Estas tendências e forças disruptivas possuem raízes na natureza humana, portanto, existirão em todos os tipos de sociedade, qualquer que seja o modo ou regime em que estejam organizadas. No entanto, dependendo do modo como são feitos os arranjos sociais e de quais princípios de justiça orientam tais arranjos, a sociedade resultante pode estimular o florescimento dessas tendências.

desgosto, inveja, desejo de dominar, subjugar e humilhar, desejo de privar outrem da justiça. O resultado da aplicação institucional dos princípios de justiça deve gerar emoções apropriadas para desenvolver o projeto de sociedade defendido por tais princípios e desencorajar os sentimentos e tendências que se opõem aos ideais da justiça.[9]

Uma característica de nossa humanidade é que possuímos sentimentos e ignorá-los implicaria desfigurar a nós mesmos. Portanto, uma teoria da justiça que se pretenda realista não pode deixar de levar em conta os seres humanos tais como eles são e como são afetados por sentimentos; isso implica que o teórico deve buscar alocar os sentimentos morais de modo apropriado na teoria. Atento a este aspecto de nossa condição humana, John Rawls, em *Uma Teoria da Justiça,* elabora um procedimento imparcial e equitativo – a posição original (PO) – que estabelece uma prioridade na estrutura da justificação da justiça social: a questão de se, e quais, desigualdades são ou não corretas passa a ser logicamente anterior à questão da análise dos sentimentos morais. Para dar conta de alocar os sentimentos morais e psicologia humana na teoria, Rawls separou em duas etapas a argumentação dos princípios a partir PO: na primeira ocorre a escolha provisória dos princípios de justiça, na segunda etapa os princípios são testados, é neste momento que passa-se a considerar a psicologia moral dos cidadãos engendrada pelos princípios de justiça escolhidos no primeiro estágio da teoria. Como são esses princípios provisórios que fornecem conteúdo aos sentimentos morais – como o senso de justiça, é nesta segunda etapa que também as emoções e sentimentos morais são alocados.

I

Para compreendermos como Rawls alocou os sentimentos morais precisamos esclarecer que a estrutura argumentativa teoria da justiça como equidade está organizada em dois âmbitos logicamente distintos, o âmbito da determinação [A1] do procedimento de escolha dos princípios e de especificação do conteúdo dos princípios de justiça, e o âmbito da motivação [A2], que trata dos motivos para aderir ao contrato e dos motivos para agir a partir dos princípios cujo conteúdo foi especificado no âmbito da determinação.[10]

---

[9] Cf. NUSSBAUM, 2012, p. 3-4.

[10]Para fins de organizar o raciocínio, exporemos desse modo estes dois âmbitos:

Se o leitor de *Uma Teoria da Justiça* não estiver atento a esta característica estrutural da teoria e suas implicações para a estratégia de justificação de Rawls, dificilmente perceberá uma importante – e raramente notada – característica da posição original: sua estrutura argumentativa é dividida em dois estágios.[11] O primeiro trata da especificação da escolha provisória dos princípios e o segundo da confirmação da escolha através da análise da estabilidade (é no interior do argumento da estabilidade que a análise da psicologia moral é introduzida). Somente depois de analisar ambos estágios é que a justificação a partir da posição original está concluída (embora os princípios de justiça tenham ainda que passar pelo teste do Equilíbrio Reflexivo). Quando o leitor ignora a segunda etapa argumentativa é levado a supor que o primeiro estágio "é o argumento completo a partir da posição original, e uma vez que as partes tenham feito suas escolhas o trabalho delas está concluído e elas podem, por assim dizer, encerrar o

---

[A1.1] Especificação dos conceitos e critérios que regem o procedimento seguido na determinação dos princípios. (BRAGA, 2011, p. 45)

[A1.2] Especificação do conteúdo dos princípios moralmente corretos e a justificação de tal conteúdo. "A especificação do conteúdo do contrato é logicamente independente dos motivos que os indivíduos podem ter (ou vir a ter, ou deixar de ter) para aderir a ele – neste sentido o contrato é independente dos motivos" (BRAGA, 2011, p. 47)

[A2.1]Motivos para buscar um contrato (p. 47)/ motivos para se aderir ao universo das regras e princípios moralmente corretos (BRAGA, 2011, p. 45);

[A2.2] Motivos para praticar os princípios cujos conteúdos foram especificados em [A1.2] (BRAGA, 2011, p. 34). Embora Braga opere com a distinção destes dois âmbitos, proponho esta sistematização pormenorizada e na proposta de tese pretendo a avançar no desenvolvimento de [A2], enquanto que Braga focou sua análise no âmbito da determinação.

[11] Supomos que ideia da divisão em duas etapas, embora presente desde o início do livro (cf. TJ, §25, p. 175; §29, p. 224), ficou mais clara para o próprio Rawls no momento do desenvolvimento da parte final de TJ, pois é onde aparecem mais menções à divisão da argumentação em dois momentos (Cf. TJ, §76, p. 622; §80, p. 654-5; §82, p. 668-671; p. 674; §87, p. 715). Em Justiça como Equidade: Uma Reformulação, Rawls reafirma - agora com mais ênfase e já a partir do parágrafo específico sobre a Posição Original - que um aspecto básico do argumento a partir da posição original é que o mesmo é dividido em duas partes (JF, §25.5, p. 124-5; §26, p.129; §54, p. 257-8; §55, p. 262-3), e que ambas "são desenvolvidas dentro da mesma estrutura e estão sujeitas às mesmas condições incluídas na posição original como mecanismo de representação" (JF, §55, p. 265n8). As duas etapas da PO também são apresentadas de maneira clara no *Liberalismo Político*. Cf. PL, §2.1, p. 165n7).

negócio"[12], o que empobrece a compreensão da justiça como equidade por não contemplar a análise da descrição dos sentimentos morais e da psicologia moral. Rawls não aceita que a escolha do correto e dos princípios de justiça seja feita sem levar em conta os efeitos de sua aplicação institucional na vida das pessoas, pois toda doutrina ética digna de atenção não pode ser indiferente às consequências de sua aplicação na vida das pessoas. Para Rawls, ignorar tais consequências "é simplesmente irracional, insano (*crazy)*".[13]

A proposta deontologista rawlsiana incorpora no raciocínio e na justificação dos princípios uma preocupação com o estado de coisas resultante da aplicação institucional dos princípios de justiça política.[14] Nesse sentido, é imperativo que a teoria da justiça se questione e leve em consideração que mundo social seria gerado se tais princípios fossem aplicados incondicionalmente à estrutura básica da sociedade e todos agissem de acordo com as exigências da justiça. Para que a concepção seja, ao final, considerada justa, é preciso que os agentes sejam capazes de – de modo autônomo, sem sofrer manipulação ou doutrinação coercitiva - desejar viver nesse mundo social mais do que em qualquer outro**,** caso venham a pertencer a ele.

Vejamos agora como foram desenvolvidas essas duas etapas argumentativas da posição original. Rawls concebe a posição original como um experimento mental que podemos realizar a qualquer momento por meio do raciocínio – desde que respeitadas certas

[12] GAUS, 2014, p. 236

[13] TJ, §6, p. 36.

[14] Cabe mencionar que Rawls muda o foco da preocupação deontológica, pois a perspectiva da deontologia voltada apenas a correção das ações individuais é insuficiente para lidar com questões estruturais. Uma interpretação rigorosa da deontologia voltada somente para ações individuais requer apenas que "você não explore diretamente o trabalho de crianças, mas vocês (e os demais) não têm um dever de evitar que o trabalho infantil continue existindo no mundo" (VITA, 2008, p. 33n17). Muitas situações de opressão e injustiça não são causadas por ações individuais injustas, mas pelo modo como as instituições sociais e arranjos socioeconômicos e políticos são modelados, por isso o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade.

restrições formais[15] - para chegar a um acordo sobre princípios de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade.[16]

A escolha dos princípios de justiça é feita por partes que representam os interesses de pessoas racionais livres e iguais (no caso, os interesses dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada) situadas sob o véu da ignorância - expediente utilizado para garantir não somente que as partes tenham acesso apenas às informações gerais sobre a sociedade e os cidadãos que representam a fim de que a escolha não beneficie ou favoreça objetivos, planos de vida, pessoas ou grupos específicos, como também de evitar que determinadas aspirações e inclinações psicológicas particulares tenham influência sobre a escolha dos princípios.

Rawls toma o cuidado de elaborar um véu espesso o suficiente para evitar que as partes queiram buscar vantagens para si próprias com base em sua colocação social. Por isso, conhecem apenas fatos genéricos da sociedade humana, quaisquer que sejam desde que relevantes para a escolha da concepção, como assuntos de política e princípios da teoria econômica, leis da psicologia racional e a base da organização social. Em relação aos cidadãos representados, as partes devem desconsiderar (i) a que geração, gênero, raça e grupo étnico[17] pertencem, (ii) seu lugar na sociedade, classe ou status social, (iii) ignoram ainda características especiais de sua psicologia, ou se possuem ou não algum talento natural (isto é, se possuem ou não força física ou inteligência); (iv) não sabem qual concepção de bem possuem, nem as particularidades do projeto racional. Quanto à sociedade[18] em que vivem, devem desconsiderar em

---

[15] Condições ou restrições formais "são propriedades bem gerais que parece natural impor às concepções morais por várias razões" (RAWLS, 1975, p. 291). São elas: generalidade, universalidade, ordenamento/hierarquização, finalidade e publicidade (Cf. TJ, §23), além do véu de ignorância, que é um conjunto de restrições às informações que as partes podem considerar ou não durante o procedimento de escolha e avaliação dos princípios de justiça.

[16] O foco é na estrutura básica da sociedade pois é ela que modela as necessidades e aspirações que os cidadãos vêm a ter. É o sistema social ao qual estamos submetidos que define, em parte: (i) o que as pessoas querem ser e (ii) o tipo de pessoa que são (Cf. LP, §23, p. 118, p. 122).

[17] Apenas no *Liberalismo Político,* Rawls acrescenta que partes devem também ignorar "informações sobre raça e grupo étnico, gênero" (LP, p. 28).

[18] No *Liberalismo Político*, Rawls acrescenta 5 fatos gerais sobre a sociedade bem-ordenada, os quais supomos que as partes na Posição Original devem levar em consideração: fato do pluralismo enquanto tal, fato do pluralismo razoável, fato da opressão, fato do apoio livre e voluntário (LP, I, §6.2, p. 43-45) e fato do desacordo razoável (LP, II, §2.4, p. 69). Os únicos fatos específicos conhecidos são os que se

que posição econômica ou política a mesma se encontra, e o nível de civilização ou cultura que conseguiu alcançar.[19]

O leitor pode se indagar como é que essas partes podem escolher algo tão sério como princípios de justiça sem que possuam todos os conhecimentos pertinentes sobre as circunstâncias, tal como se supõem que o Observador Racional ou Imparcial das teorias utilitaristas possui. É legítimo que se questione o que motivará a escolha das partes neste cenário da Posição Original.

Rawls supõe que as partes na posição original têm alguma noção de que desejam se engajar em algo na vida (através de uma carreira ou vocação), bem como da importância das relações pessoais e de que querem preservar suas identidades enquanto membros de vários grupos (políticos, religiosos, étnicos, etc.). A motivação primária das partes na posição original é garantir condições favoráveis e seguras para que possam realizar os vários elementos do plano racional de vida que define o que é uma boa vida para elas.[20] Para tanto, Rawls especifica como bens primários "coisas que todo indivíduo racional presumivelmente quer"[21], pois possuem utilidade para realizar projetos de vida: direitos e liberdades, oportunidades, renda, riqueza e as bases sociais do autorrespeito. As partes são, então, concebidas como mutuamente desinteressadas, racionais e como não afetadas pela inveja; também "não têm motivações de afeto nem de rancor"[22], nem de benevolência.[23] Ou seja, "as partes não estão ligadas por vínculos morais prévios".[24] É esta motivação puramente racional na busca por bens primários que vai orientar as partes no primeiro momento da escolha dos princípios, por isto a inveja e psicologias especiais são suprimidas nesta etapa.

Ao supor que as partes na Posição Original não estão motivadas pela inveja Rawls quer garantir que elas não estarão dispostas ao

---

podem inferir das circunstâncias da justiça (TJ, §24, 165). Embora conheçam os princípios básicos da teoria social, as partes não têm acesso ao curso da história; não têm informações sobre a frequência com que a sociedade assumiu esta ou aquela forma, ou sobre quais tipos de sociedade existem atualmente"(TJ, §31, p. 245). Conhecem o tamanho, nível de desenvolvimento econômico, estrutura institucional e ambiente natural. (Idem).

[19] Cf. TJ, §24, p. 165-167.

[20] Cf. FREEMAN, 2007b, p. 148.

[21] TJ, §11, p. 75.

[22] TJ, §25, p. 176.

[23] TJ, §30, p. 235.

[24] TJ, §22, p. 155.

autossacrifício, que não abririam mão de garantir bens primários a mais para si somente para evitar que os demais também consigam mais bens para eles. Com isso, acredita que as partes escolherão a concepção de justiça capaz de lhes garantir uma quantidade maior de tais bens, movidas apenas pela racionalidade. As partes possuem um sistema amplo de objetivos,[25] e a suposição é de que estão motivadas a promover apenas esses seus objetivos, elas não estão interessadas no que os outros possuem, não querem conceder benefícios e nem impor prejuízos umas às outras[26] e "nem ficam deprimidas ao perceber que os outros têm uma quantidade maior de bens primários sociais".[27] Rawls ressalta que essa suposição motivacional que está fazendo diz respeito somente à motivação das partes na posição original, e não à descrição do modo como as pessoas agem na vida em sociedade. Essa etapa da derivação dos princípios de justiça pretende mostrar que as partes, movidas pelo interesse racional de garantir mais bens primários do que menos, vão acabar escolhendo os dois princípios de justiça como equidade, e não o princípio da utilidade.

O que descrevemos agora foi a primeira etapa do argumento a partir da posição original, a qual, entretanto, é geralmente tomada como o experimento completo. De acordo com Rawls, quando se examina apenas um dos elementos da posição original pode-se ficar com a impressão de que essa concepção de justiça é egoísta, o que é uma ilusão.[28] Qual é então, o lugar apropriado para acomodar as reflexões sobre as consequências da aplicação e sobre outras motivações?

As pessoas concretas em suas vidas cotidianas[29] não são mutuamente desinteressadas, mas sim são motivadas pelas mais variadas inclinações e sentimentos (inclusive o de justiça), tais como vergonha e

---

[25] "Os princípios de justiça devem ter nexo racional com a promoção de interesses humanos definidos de maneira ampla" (TJ, §25, 181).
"Agentes racionais tampouco são sempre autointeressados, isto é, seus interesses nem sempre se voltam para eles próprios. (…) Na verdade, agentes racionais podem ter todos os tipos de afeto por pessoas e de vínculos com comunidades e lugares, incluindo o amor à terra natal e à natureza, e podem selecionar e ordenar seus fins de várias maneiras" (LP, II, §1.2, p. 60).

[26] Cf. TJ, §25, p. 176.

[27] TJ, §25, p. 174.

[28] Cf. TJ, § 25, p. 181.

[29] "Não há incoerência em supor que removido o véu da ignorância as partes descobrem que têm laços de sentimento e afeição, e que querem promover interesses dos outros e vê-los atingir seus objetivos" (TJ, §22, p. 157).

humilhação, inveja, desejo de dominar e subjugar, e de privar outrem da justiça, dentre outros sentimentos destrutivos[30], e que uma teoria da justiça satisfatória e realista deve lidar com essas questões. Para lidar com as críticas de que sua concepção de justiça se afasta muito da realidade, o lugar que Rawls reserva para a análise dos sentimentos e da psicologia moral é segunda etapa[31] do argumento a partir da posição original. Depois que os princípios são provisoriamente escolhidos na primeira etapa, é preciso verificar se o senso de justiça e a psicologia moral engendrados pela aplicação institucional dos princípios escolhidos provisoriamente são capazes de garantir o apoio às instituições justas ou se têm probabilidade maior de despertar e incentivar propensões e inclinações tais que tornem o sistema social incompatível com o bem dos cidadãos.[32] Na segunda etapa da PO a inveja não é inserida como uma informação que as partes têm sobre si mesmas. Lembremos que nesta etapa as partes continuam sob as restrições do véu de ignorância e demais condições da PO – como a motivação baseada apenas no autointeresse – por isso, a inveja é introduzida como um fato geral da psicologia humana, ou seja, não na condição de uma característica individual das partes na PO, mas como uma das informações não vedadas pelo véu da ignorância.

É no segundo estágio que se analisa a estabilidade da concepção de justiça. Rawls defende em TJ que a estabilidade em uma sociedade democrática depende de que os princípios de justiça política tenham um suporte emocional apropriado, e é por isso que no segundo estágio da Posição Original o raciocínio das partes passa a levar em conta a psicologia moral e teoria social[33], pois precisam considerar como será a psicologia moral dos cidadãos engendrada pelos princípios de justiça escolhidos no primeiro estágio da posição original. Nesse segundo momento é preciso verificar se as instituições reguladas pela concepção de justiça selecionada na etapa anterior

> têm probabilidade de despertar e incentivar propensões psicológicas tais que tornem o sistema social inviável e incompatível com o bem humano. (…) Se as inclinações engendradas derem sustentação a arranjos justos, ou se

[30] Cf. TJ, p. 175; JE:R, p. 288.
[31] É importante frisar que as duas partes do argumento "são desenvolvidas dentro da mesma estrutura e estão sujeitas às mesmas condições incluídas na Posição Original como mecanismo de representação" (RAWLS, 2003, p. 265n8).
[32] Cf. TJ, §80, p. 655.
[33] TJ, § 75, p. 607.

> puderem ser facilmente acomodadas por eles, a primeira parte da argumentação está confirmada.[34]

No entanto, caso se verifique que a psicologia moral engendrada pelo princípio de justiça estimula tendências destrutivas entre os indivíduos, deve-se reavaliar a escolha da concepção de justiça, retornar à primeira etapa da argumentação e escolher outros princípios para aplicar na estrutura básica da sociedade.

Para ilustrar porque é importante que a justificação da teoria leve em conta as psicologias especiais, explicitaremos, com Rawls, o problema da inveja e sua relação com a estabilidade.

II

As discussões sobre justiça social e distributiva tratam de reivindicações igualitárias que visam reduzir ou eliminar as desigualdades entre os indivíduos. Durante algum tempo, o debate filosófico sobre a justiça distributiva permaneceu travado nas objeções de autores conservadores de que reivindicações por igualdade e distribuição de bens não passam da racionalização de manifestações de inveja, ressentimento, despeito, etc., ou então, que o senso de justiça nada mais é do que a racionalização da inveja.[35] Para Friedrich von Hayek, por exemplo, a justiça social se fundamenta na inveja e ódio aos que desfrutam uma posição confortável. De acordo com o economista austríaco

> o evangelho da 'justiça social' visa a sentimentos muito mais sórdidos: a aversão aos que estão em condições melhores, ou simplesmente a inveja, (…) essa animosidade para com a grande fortuna, que considera um 'escândalo' que alguns desfrutem da riqueza enquanto outros têm necessidades básicas insatisfeitas, e esconde sob o nome de justiça o que nada tem a ver com ela.[36]

Seguindo a linha de Hayek, o espanhol Fernandez de La Mora defende que não há nenhuma justificativa com fundamento na justiça para defender a taxação progressiva, nem a taxação sobre grandes fortunas – questões caras à justiça social – pois tais reivindicações seriam apenas a expressão, nas palavras de De La Mora "do desejo de punir ou

---

[34] TJ, §80, p. 655.
[35] Cf. NORMAN, 2002, p. 43n1.
[36] HAYEK, 1985, p. 120.

eliminar os ricos e as pessoas de maior capacidade"[37], desejo esse que teria sua origem na inveja. Nesse sentido, a justiça social nada mais seria que "o disfarce contemporâneo da inveja coletiva"[38]. O alemão Max Scheler, citado por Helmut Schoeck, defende que o ressentimento se esconde na demanda por igualdade, e que aqueles fazem tal demanda "deseja[m] nada menos do que a destruição de todos aqueles que incorporam os valores superiores que despertam sua raiva"[39]. Para tais pensadores, parece haver uma conexão necessária entre o igualitarismo e a inveja e ressentimento, por isso, defendem que insistir na reivindicação de igualdade e justiça social apenas serve para estimular comparações interpessoais desfavoráveis, promovendo, deste modo, sentimentos que são pessoal e socialmente destrutivos. Assim, sob esta perspectiva, o igualitarista que persistir nestas reflexões "está condenado a uma vida não só de resmungos e inveja eterna, mas de decepção interminável e inevitável". [40]

Há certo consenso quanto a algumas características gerais da inveja: é concebida como uma emoção negativa, hostil, irracional. De acordo com Sanders, é uma tendência geralmente destrutiva, usualmente sentida em relação a nossos pares quando eles possuem alguns objetos ou atributos que nós não temos, mas que percebemos como valorosos. Mais do que desejar obter o objeto ou atributo invejado, o que move o invejoso é privar o outro do gozo de seu objeto/atributo, mesmo que signifique perder algo que para si próprio é importante.[41] O desejo despertado pela inveja de eliminar ou causar dano ao outro é tão intenso que o invejoso aceita infligir um mal a si, contanto que consiga atingir e destruir o objeto ou a pessoa invejada. É inegável que é um sentimento individual e socialmente destrutivo, e, por conseguinte, coletivamente desvantajoso, na medida em que o indivíduo acometido pela inveja "está disposto a fazer coisas que pioram a situação de ambos [a si próprio e ao invejado], desde que isso reduza o suficiente a discrepância entre os dois".[42] É uma tendência, ou, um vício, que não deve ser estimulada sob pena de corroer os laços de sociabilidade e a cooperação social.

---

[37] DE LA MORA, 1987, p. 186.
[38] DE LA MORA, 1987, p. 93.
[39] SCHOECK, 1969, p. 282.
[40] LUCAS, 1965, p. 306.
[41] Cf. SANDERS, 2014, p. 30.
[42] TJ, §80, p. 656.

Deste ponto de vista, os pensadores conservadores acima mencionados não estão desprovidos de razão ao repudiarem os arranjos institucionais orientados por princípios cuja aplicação resultam num estimulo à inveja. Com o fato de que a inveja tem um potencial socialmente destrutivo que não deve ser incentivado Rawls concorda, entretanto, pretende mostrar que é possível justificar princípios de justiça igualitários e uma distribuição igualitária dos bens primários sem isso represente a satisfação de um desejo de punir ou humilhar os que supostamente estão em melhor posição. Sua teoria representa um avanço teórico na medida em que o modo como fundamenta os princípios de justiça garante que as reivindicações distributivas não são expressão da racionalização da inveja, e nem permitem desigualdades tais que a estimule em uma escala socialmente perigosa.

O objetivo do filósofo é mostrar, em primeiro lugar, que os princípios da justiça como equidade não são o resultado da racionalização da inveja, e, em segundo lugar, que tais princípios, ao serem aplicados institucionalmente na estrutura básica da sociedade não gerariam desigualdades tão grandes a ponto de estimular surtos hostis de inveja geral e justificável.

Rawls reconhece que a inveja é irracional, destrutiva e causa sofrimento para o indivíduo invejoso, como também compreende que é uma tendência socialmente destrutiva. Nesse sentido, o filósofo elabora a estrutura argumentativa de sua teoria para evitar que (i) os princípios de justiça sejam o resultado da racionalização da inveja, e (ii) que a aplicação dos princípios não permita desigualdades sociais tão grandes e injustas que cheguem ao ponto de tornar a inveja moralmente justificada. Na TJ, o problema da inveja abordado em dois momentos, primeiro, na Parte I do livro, quando descreve a motivação das partes na Posição Original para escolher princípios de justiça como auto interessada e livre de inveja, e depois na Parte III, em que dedica duas seções (§80 e §81) para tratar do problema da inveja e de sua relação com a igualdade.

Rawls diferencia dois tipos de inveja: a inveja específica, que é aquela despertada pela rivalidade e concorrência. Nesse caso, o que causa a inveja é a posse de objetos ou atributos específicos. Não é esse o tipo de inveja que importa para a justiça, mas sim, a inveja geral, que é "aquela sentida pelos menos privilegiados com relação aos que estão em melhor situação por causa dos tipos de bens que possuem".[43] Isto é, é a inveja que se origina não de comparações interpessoais de satisfação, mas sim das comparações feitas com

[43] TJ, §80, p. 655.

base na posse e fruição objetiva de bens primários objetivos (no caso, liberdades e oportunidades, renda, riqueza e autoestima) que os mais favorecidos têm em muito maior quantidade e qualidade que os menos favorecidos. "As classes mais altas afirmam ser invejadas por suas maiores riquezas e oportunidades, aqueles que as invejam querem vantagens semelhantes para si".[44]

Isso implica que a inveja geral se torna um problema de justiça quando a própria estrutura básica da sociedade desperta e generaliza a tendência a esse sentimento, causando surtos hostis de inveja. Ou seja, quando os princípios de justiça que regulam a estrutura básica da sociedade são tais que permitem desigualdades tão profundas entre os cidadãos que acaba por destruir o bem primário mais importante, a autoestima e o senso do próprio valor, sobretudo das pessoas situadas nas piores posições.

Rawls aponta as três condições (uma psicológica e duas sociais) que, em conjunto, acredita ser o que desperta e incentiva surtos hostis de inveja: a primeira é uma condição psicológica, que ocorre quando as pessoas não têm confiança suficiente no próprio valor e na capacidade de fazer qualquer coisa que valha a pena, combinada com a sensação de impotência. Esse estado psicológico – que por si só não é um problema de justiça - passa ter relevância política quando é sistematicamente causado pelo modo como as instituições sociais estão reguladas.[45] A segunda condição é social: ocorre quando as discrepâncias sociais são tão profundas e visíveis por meio da estrutura social e do estilo de vida da sociedade em questão que os menos afortunados são frequentemente obrigados a lembrar-se de sua situação, o que faz com que sintam de maneira dolorosa e humilhante a perda de sua autoestima, levando-os a fazer uma avaliação ainda mais baixas de si mesmos e de seu modo de vida.[46] A terceira condição também é social, trata-se da crença de que sua posição social não permite nenhuma alternativa construtiva para sair dessa situação. A sensação de mágoa, de perda e de impotência desperta o nosso rancor e hostilidade. Para aliviar a angústia e a sensação de inferioridade, a pessoa tomada pela inveja acredita o mundo social não lhe oferece qualquer opção para melhorar sua situação além de impor alguma perda aos que estão em melhor condição, mesmo que isso lhes custe algo, a não ser que se entreguem à resignação e apatia.[47]

---

[44] Idem.
[45] Cf. TJ, §81, p. 659.
[46] Cf. TJ, §81, p. 660.
[47] Cf. TJ, §81, pp. 659-661.

Quando estas três condições ocorrem podem dar início aos surtos generalizados de inveja. Considerando esse contexto em que as pessoas sofrem da perda do senso do próprio valor por causa do modo como as instituições sociais atribuem direitos e distribuem os encargos da cooperação, a inveja não é irracional e para satisfazer o rancor produzido por tal situação, em tais condições, as pessoas acometidas por essa inveja hostil estão dispostas a fazer coisas que piorem a sua própria (e já precária) situação, desde que com isso, consiga também piorar a situação da pessoa ou grupo social invejado. O objetivo é que o surto hostil de inveja reduza o suficiente a discrepância entre os dois – entre os menos e os mais favorecidos. Em tais circunstâncias, a inveja não deixa de ser um vício, entretanto, um vício que não apenas é compreensível, como também, moralmente justificável[48]. De acordo com Rawls,

> às vezes as circunstâncias que geram inveja são tão acachapantes que, sendo os seres humanos como são, não é razoável esperar de ninguém que supere seus sentimentos de rancor. A inferioridade de uma pessoa, avaliada pela carência de bens primários objetivos, pode ser tão grande que chega a um ponto de ferir seu autorrespeito de modo incontornável; e dada sua situação, podemos ser solidários com a sua sensação de perda.[49]

Como o autorrespeito é concebido como o principal bem primário, as partes na posição original evitariam uma concepção de justiça que pudesse levar a esse tipo de perda e que estimularia essas propensões que tornariam instáveis as instituições.

Rawls defende que a maneira como a posição original é construída – cada um de seus elementos tem uma justificação que não faz menção à inveja[50]– elimina a possibilidade de que os dois princípios da justiça como equidade sejam resultado da racionalização da inveja. O segundo momento da posição original busca mostrar que a estrutura básica de uma sociedade ordenada pela concepção da justiça como equidade, por um lado, geraria uma psicologia moral capaz de suportar as instituições e de acomodar as nossas propensões destrutivas,[51] e por outro, por conta dos limites à desigualdade impostos pelo princípio da diferença, não estimularia inveja moralmente

---

[48] "Quando a inveja é uma reação à perda do autorrespeito em circunstâncias nas quais não seria razoável esperar que alguém se sentisse de outra maneira, é inveja justificável" TJ, §80, p. 659.
[49] TJ, §80, p. 659.
[50] TJ, §81, p. 664.
[51] TJ, §81, p. 668-669.

justificada. Que as pessoas sintam inveja uma das outras, é um fato da natureza humana e social. Entretanto, que as instituições da estrutura básica distribuam os bens primários de modo tão desigual e discrepante que estimule nos menos favorecidos a inveja geral e justificável com relação aos mais favorecidos, isso sim é algo que pode ser evitado, que a justiça deve evitar.

O raciocínio em favor dos princípios de justiça elaborados a partir da Posição Original só se conclui depois de analisadas as duas etapas argumentativas. Esse segundo estágio consiste em trazer para o dentro do experimento mental o ponto de vista dos cidadãos da sociedade bem-ordenada, o que é feito a partir dos fatos e princípios da psicologia moral. É nesta segunda etapa que está inserido o argumento da estabilidade (com seus argumentos do desenvolvimento do senso de justiça e da congruência entre o correto e o bem).

A consequência do argumento da estabilidade estar inserido no segundo estágio é que ela passa a ser uma parte necessária para a justificação dos princípios de justiça, o que implica que a questão da psicologia moral também passa a ocupar posição indispensável na teoria da justiça. Com isso, Rawls introduz uma importante novidade na filosofia política: reconhece a importância de desencorajar sentimentos destrutivos e de cultivar os sentimentos e tendências psicológicas apropriadas para dar suporte emocional aos princípios de justiça para que a sociedade permaneça estável ao longo do tempo. A originalidade de Rawls nesse aspecto é que reconhece que o as instituições da estrutura básica da sociedade (e, portanto, os princípios de justiça que as guiam) moldam em grande medida os nossos sentimentos, necessidades e aspirações, moldam, enfim, muito do que somos e do que podemos ser.

Para finalizar, citamos uma resposta de Rawls aos que reduzem à justiça social ao desejo de satisfazer a inveja, ignorando que pode haver um conteúdo moral definido de um modo racional e razoável: "pode-se dizer aos autores conservadores que é mera avareza o que se manifesta quando aqueles em melhor situação rejeitam as reivindicações de maior igualdade dos menos privilegiados" (UTJ, §81, p. 666).

Referências Bibliográficas

BRAGA, Antonio Frederico Saturnino. *Kant, Rawls e o utilitarismo:* justiça e bem na filosofia política contemporânea. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

DE LA MORA, Gonzalo Fernandez. *Egalitarian Envy:* The Political Foundations of Social Justice. New York: Paragon House, 1987.

GAUS, Gerald. The Turn to a Political Liberalism. *In:* MANDLE, Jon ; REIDY, David. (Org) *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, pp. 235-250.

FERGUSON, Frances. Envy Rising. In: *ELH,* Vol. 69, No. 4 (Winter, 2002), pp. 889-905

FREEMAN, Samuel. Introduction: John Rawls – An Overview. *In:* FREEMAN, Samuel (Org). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 1-61

HAYEK, Friedrich August von. *Lei, legislação e Liberdade:* uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. Volume II: A miragem da justiça social. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. São Paulo: Visão, 1985.

LUCAS, J.R., Against Equality. *Philosophy,* Volume 40, Issue 154. October 1965, pp. 297-307.

NORMAN, Richard. Equality, Envy and the Sense of Injustice. *In. Journal of Applied Philosophy* Vol. 19, No. 1 (2002), pp. 43-54

NUSSBAUM, Martha Craven. *Political Emotions:* Why love matters for Justice? London: Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

RAWLS, John. The Independence of Moral Theory (1975). In: *Collected Papers*. Samuel Freeman (Org.). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Liberalismo Político*. Tradução de Álvaro de Vita. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANDERS, Ed. *Envy and Jealousy in Classical Athens:* a socio-psychological approach. New York: Oxford, 2014

SCHOECK, Helmut. *Envy* : A theory of social behaviour. Indianapolis: Liberty Fund, 1969.

VITA, Álvaro. *Liberalismo igualitário:* sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: Martins Fontes, 2008.